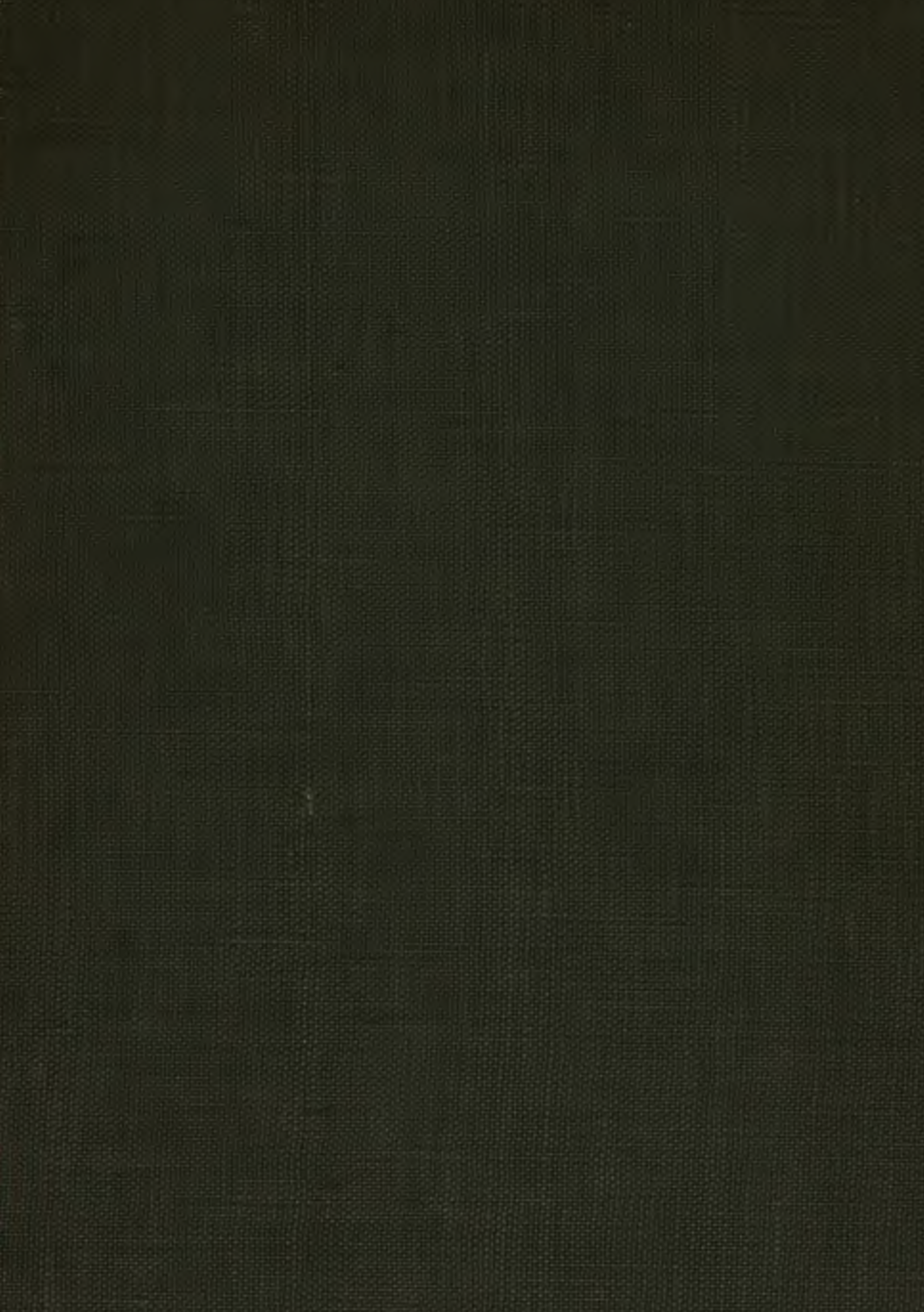
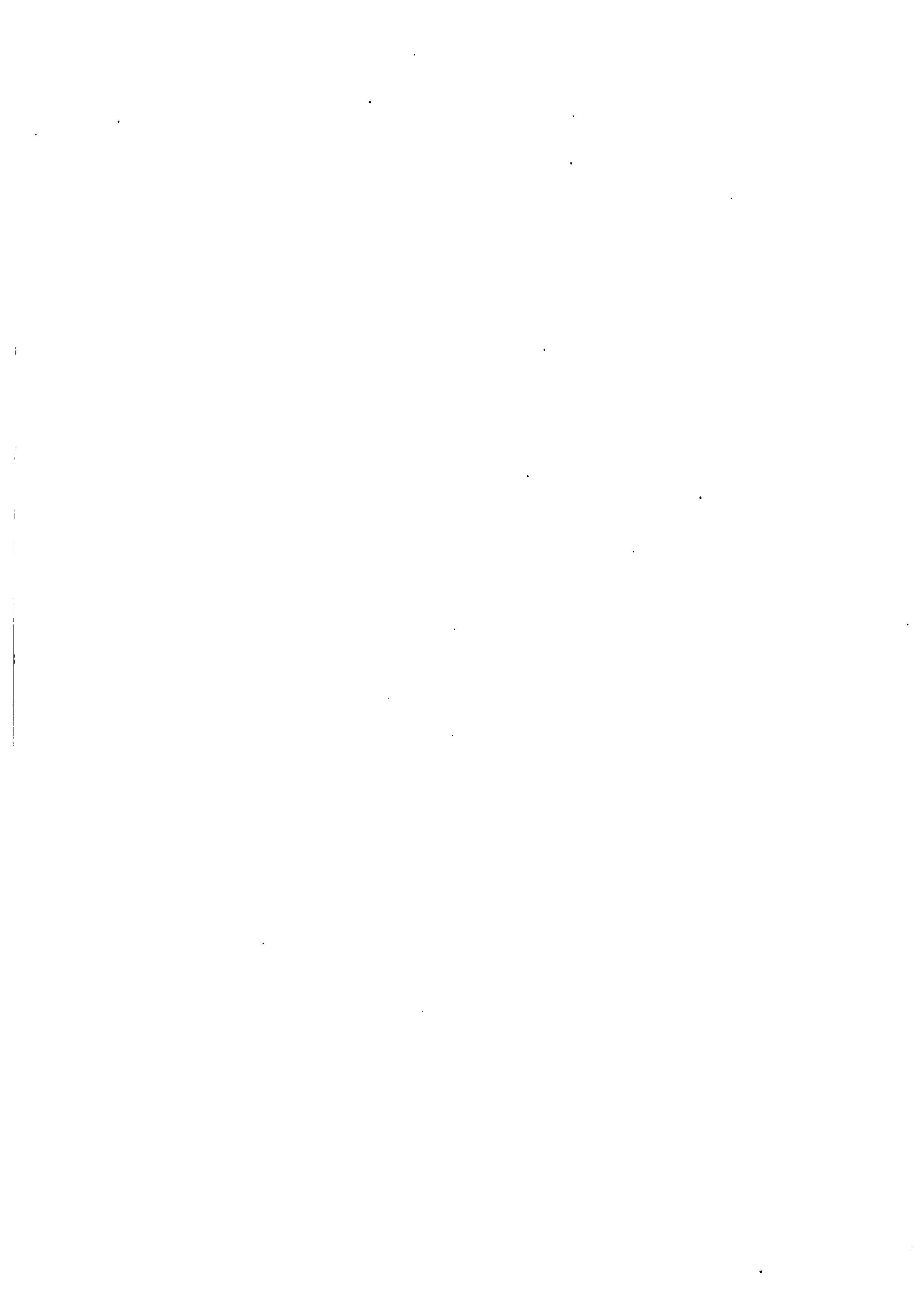








Studien und Forschungen zur Menschen- und Völkerkunde
unter wissenschaftlicher Leitung von Georg Buschan
V

Der Eid

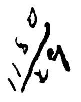
Seine Entstehung und Beziehung zu Glaube und Brauch der Naturvölker

Eine ethnologische Studie

Von

Dr. Richard Lasch

Stuttgart
Verlag von Strecker & Schröder
1908



Druck von Strecker & Schröder in Stuttgart

Hochfein Autotypien-Druckpapier von Bohnenberger & Cie., Papierfabrik Niefern in Baden

Inhaltsverzeichnis.

Vorwort.

Von den Gütern des geistigen Kulturbesitzes sind es bisher in erster Linie Religion und Sprache gewesen, welchen die Wissenschaft vom Menschen, die Ethnologie, ihr Hauptinteresse zuwendete. Es gibt fast kein Gebiet innerhalb der dem Studium dieser beiden Kulturerscheinungen gewidmeten Spezialdisziplinen, mit welchem sich nicht die Forschung der letzten Jahre in ausgiebigstem Masse beschäftigt hätte. Alle wichtigeren Fragen sind monographisch bearbeitet, viele neue Tatsachen und Wahrheiten ans Licht gefördert worden. Hingegen war das Recht mit der mit ihm untrennbar verbundenen Rechtspflege als Kulturerscheinung bis vor nicht zu langer Zeit noch der Sphäre der Ethnologen gänzlich entrückt und alleinige Domäne der Wissenschaft der Jurisprudenz, welche in ihrer Forschung und Darstellung von wesentlich anderen Gesichtspunkten ausgeht. Selbst Post, der als erster das Recht nicht bloss vom juristischen, sondern auch vom ethnologischen Standpunkte bearbeitete, wendet sich in seinem Hauptwerke* noch ausschliesslich an ein juristisches Leserpublikum. Heutzutage ist allerdings eine Wandlung in diesen Anschauungen eingetreten; die strengen Schranken, welche die Ethnologie von anderen Geisteswissenschaften trennten, sind gefallen, und die Jurisprudenz, sowie die Nationalökonomie haben aus dem reichen Schatze völkerkundlicher Erfahrungen Belehrung und Anregung in ausgiebigstem Masse geschöpft. Eine neue Generation von juristisch entsprechend geschulten Ethnologen (es genüge, Steinmetz und seine Schule hier zu nennen) ist mit Eifer und grossem Erfolge bestrebt, die Entstehung der einzelnen Rechtserscheinungen bis in ihre letzten Anfänge in der menschlichen Urzeit zurückzuverfolgen und die einzelnen Phasen ihrer Entwicklung Stufe für Stufe festzulegen.

Die unmittelbare Konsequenz der mit allen Kräften neu einsetzenden Erforschungstätigkeit auf dem Gebiete der Vorgeschichte

---

* Grundriss der Ethnologischen Jurisprudenz. Oldenburg und Leipzig 1894. I. Band. Vorwort.

des Rechts war aber die Erkenntnis, dass nichts verfehlter ist, als die Anfänge des Rechtslebens in ein etwa nach juristischen Ideen konstruiertes System hineinbringen zu wollen, wie dies noch Post in seinem vorhin angeführten Werke in grossem Stil unternommen hat. Dieser Versuch wird wohl auch der letzte bleiben. Nicht Systematik, sondern Geschichte, und diese nicht nach rein historischen, sondern nach ethnologisch-völkerpsychologischen Prinzipien ist es, welcher die Zukunft gehört. Vor allem sind es aber die mannigfachen und verwickelten Beziehungen des Rechts zu den anderen Erscheinungen des Geistes- und Gesellschaftslebens, die der Entschleierung noch in grossem Masse harren. Bei der Überfülle der Probleme und des vorhandenen Stoffes sind es aber nur monographische Bearbeitungen einzelner Rechtsfragen und -Formen, welche am meisten nottun, da nur auf diese Weise Klarheit, wenn auch nur innerhalb eines begrenzten Gebietes, geschaffen, und vor allem das riesig zerstreute, von dem einzelnen schon fast nicht mehr zu übersehende Material zusammengetragen und geordnet werden kann.

In diesem Lichte wolle der Leser auch den hier vorliegenden bescheidenen Versuch zu einer Monographie des Eides aufnehmen und gleichzeitig die Mängel und Gebrechen der Arbeit mit der Sprödigkeit des Stoffes sowie mit der leider so häufigen Unzulänglichkeit der Quellen entschuldigen. Dass bei sich ergebender Gelegenheit auch theoretischen Erklärungsversuchen nicht aus dem Wege gegangen und dabei andere, wenn auch verwandte Wissenszweige der grossen Lehre vom Menschen gestreift wurden, wird dem Buche hoffentlich nicht zum Nachteile gereichen, wiewohl der Verfasser sich nicht verhehlt, dass manche seiner Hypothesen vielleicht mit althergebrachten und bisher nicht angefochtenen Ansichten im Widerspruche stehen.

Wien, Ende Juni 1908.

Der Verfasser.

Einleitung.

In der Geschichte der Kultur werden Eid und Gottesurteil gewöhnlich in einem Atem genannt. Die nahe Verwandtschaft beider Institutionen und ihr genetischer Zusammenhang in der Weise, dass der Eid als die jüngere Rechtsform unmittelbar aus dem Ordale hervorgegangen sei, gilt allgemein als feststehende Tatsache. Diese Ansicht ist auch keineswegs neu, denn schon die alten Inder rechneten die Gottesurteile unter die Kategorie des Eides[1], und im klassischen Altertum erscheinen beide als zusammengehörig: „was tatsächlich ein Gottesurteil ist, heisst ein Eid, und umgekehrt wird das Wesen des Eides darein gesetzt, eine *Κρίσις θεοῦ* zu sein“[2]. Es ist auch, bei Anlegung eines strengeren Masstabes, in der Tat oft wirklich schwer, zwischen beiden Begriffen eine Grenze zu ziehen, so sehr gehen sie ineinander über[3], und trägt der Eid bei vielen Völkern heute noch die charakteristischen Merkmale des Gottesurteiles an sich, indem er nicht selbst entscheidet über schuldig oder unschuldig, über Wahrheit oder Lüge, sondern erst die Tatsache des Eintretens oder Nichteintretens der im Eide durch Worte oder Symbolismen herabbeschworenen Folgen innerhalb einer zeitlich begrenzten Frist.

Es hiesse jedoch über das Ziel hinausschiessen, wollte man alle Eidesformen aus dem Gottesurteile herleiten. Bei Betrachtung des Eides verfällt man gewöhnlich in den Fehler, sich die gerichtliche Form desselben zu sehr vor Augen zu halten und darüber die sehr wichtige Rolle, welche dem Eid im sozialen Leben selbst schon der primitiven Völker zukommt, ganz oder grösstenteils zu übersehen. Nun ist aber gerade in den Anfängen der Gesellschaft und des staatlichen Lebens das Strafrecht noch von der geringsten Bedeutung, es war sozusagen noch erst im Entstehen begriffen zu einer Zeit, wo oft schon recht bedeutsame Ansätze von Einrichtungen und Normen auf sozialem Gebiete vorhanden waren. Es wurden Friedensverträge und Allianzen zwischen Individuen, Familien, Stämmen und selbst ganzen

Völkern geschlossen und eidlich besiegelt, feierliche Versprechungen gegeben und durch den Eid bekräftigt, kurz, es besass der Schwur als Bestärkungsmittel bei der Übernahme von Verpflichtungen im Stammes- und im Völkerverkehr bereits eine hohe Bedeutung, als die Hauptbeweismittel des Strafprozessverfahrens, das Ordal und der Reinigungs- und Zeugeneid, noch nicht über die ersten Anfänge hinausgekommen waren.

Es ergibt sich nun zunächst die Frage, ob die bei Schliessung jener Verträge übliche feierliche Form des Gelöbnisses ebenfalls wie das Gottesurteil in dem Glauben an die direkte Intervention höherer Wesen wurzelt, welche die Vertragsbrüchigen mit göttlichen Strafen heimsuchen, oder ob ihr nicht vielleicht doch noch anders geartete Vorstellungen zugrunde liegen. Man ist versucht, dabei an jene Zauberkräfte zu denken, in deren Besitz sich der Naturmensch glaubt, und durch welche er die umgebende Natur und die Mitwesen, die übrigens mit gleicher Zaubergewalt begabt gedacht werden, zu beeinflussen und seinem Willen gefügig zu machen trachtet. Die zauberische Natur des Eides an sich, und vieler Eidesformeln und Eideshandlungen im besonderen, ist zwar schon einigen Rechtshistorikern, in neuerer Zeit Schröder, Brunner, v. Amira, Hirzel[4] u. a. nicht entgangen. Allerdings hat Hirzel (im Gegensatze zu den anderen) dabei nachzuweisen versucht, dass zwischen Zauber und Eid noch immer ein gewisser Unterschied bestehe, und dass insbesondere die Symbole, die gleichmässig beim Schwur und beim Zauber angewandt werden, doch bei beiden einen verschiedenen Sinn haben, beim Eid nur das Beispiel geben, dem man folgen soll; beim Zauber vollziehe sich gleichzeitig mit der symbolischen Handlung auch der durch sie bedeutete Vorgang[5]. Für ein späteres Stadium des Eides mag diese Unterscheidung wohl zutreffen, nicht aber für die Anfänge der Kultur, wo Eid und Zauberhandlung noch eins sind. Der ungeheure Einfluss, welcher dem Zauberglauben in der Geistessphäre der Naturvölker noch zukommt, ist ja erst vor ganz kurzer Zeit uns durch die schönen und sehr gründlichen Forschungen von Preuss[6] vor Augen geführt und damit auch wahrscheinlich gemacht worden, dass dem Zeitalter des Glaubens an die Beseelung der gesamten Natur — der sogenannten animistischen Periode — ein Stadium voraufgegangen sei, wo der Seelenglaube noch gar nicht existierte, der Mensch aber bereits Zaubergewalt über die Natur zu besitzen glaubte. Unzweifelhaft haben viele Eidesformen ihre Entstehung solchen alten Zauberbräuchen

zu danken; bei andern mag wenigstens ein Teil des Ritus in solchen wurzeln; häufig ist ein Zauberritus im Laufe der Zeit nach und nach in symbolische Handlungen umgewandelt worden, und der ursprüngliche Zweck, durch die Zauberkraft von Wort und Brauch die Einhaltung der im Schwure feierlich gegebenen Zusage noch besonders sicherzustellen, ganz in Vergessenheit geraten. Ein sehr instruktives Beispiel der Zauberkraft einer solchen Eideshandlung bietet uns z. B. der sog. Eid der Querlinien der Wüstenaraber, welcher in einer gewissen Entfernung vom Lager geschworen werden muss, da der Eid durch seine Zauberwirkung dem ganzen Stamme gefährlich werden könnte, wenn er in dessen Nähe geschworen würde[7]. Bekanntlich band die Zauberkraft der Eidesformeln bei den Griechen nicht bloss Menschen, sondern sogar Götter!

Das letztere Beispiel lehrt uns in nicht anzuzweifelnder Weise, dass, was sich übrigens bei dem Umstand als die Zauberglaubensperiode als die ältere anzusehen ist, von selber versteht, dass der älteste auf Zauberei beruhende Eid zu seiner Einhaltung nicht der Dazwischenkunft und strafenden Tätigkeit höherer Wesen bedarf. Die Zauberkraft ist stärker als die Göttermacht, und die Olympier müssen sich ebenfalls der Gewalt des Eides unterwerfen.

Noch aus einem anderen Grunde muss die allgemeine Ableitung des Eides von der Anrufung und Entscheidung höherer Wesen zweifelhaft erscheinen: es ist dies die grosse Unwahrscheinlichkeit, dass nach allem, was wir über die sittlichen Anschauungen der Naturvölker wissen, die Nichteinhaltung eines Versprechens oder Schwures von Anfang an als eine im ethischen Sinne tadelnswerte Handlung, als eine Beleidigung der höheren Wesen gilt oder gegolten hat und deshalb die göttliche Bestrafung nach sich zog. Bis es so weit kam, bedurfte es schon einer gewaltigen Entwicklung und Wandlung der moralischen Begriffe; ursprünglich bestand wohl nur eine unbestimmte dumpfe Furcht vor Zauberei und ihren Folgen, und der Gedanke, eine höhere Macht mit Bewusstsein zum Zeugen und Rächer anzurufen, ist die Eingebung eines späteren Zeitalters[8]. Eine Folge der verhältnismässig späten Entstehung des moralischen Begriffes „Meineid“ ist auch, dass das auf die himmlischen Strafen dafür bezügliche Kapitel gerade für die Naturvölker eigentlich recht mager ausfällt und die Bestrafung mehr in das Ermessen des Schwörenden selbst gibt, je nach der Art der Verwünschung und der dieselbe versinnbildlichenden Symbole, welcher er sich im Eide bedienen will.

Auch die Analogie mit dem Wort- und Sachzauber, dessen sich die Naturvölker zur Erreichung anderer Ziele und Zwecke im gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Leben so häufig bedienen und der als „survival“ noch vielfach auch bei uns namentlich im Landvolke fortlebt, spricht für die gleiche Herkunft vieler Eidesformen und Bräuche.

Aber selbst dort, wo heute der Eid deutlich oder sogar ausschliesslich den Typus des Ordales aufweist, ist dem Gedanken von seiner wenigstens teilweisen Herkunft aus dem Zauberglauben und -Ritual Raum zu geben. Die Vorstellung, dass die mit der Nichteinhaltung des Schwures kausal verbundenen unheilvollen Folgen für den Schwörenden und seine Angehörigen eine Bestrafung darstellen sollen, kann auch oft sekundären Ursprungs sein und ist dann auf die nachträgliche Beeinflussung durch die religiösen Vorstellungen einer späteren Epoche zurückzuführen.

Was den gerichtlichen Eid anbelangt, so dürfte allerdings an der bisher allgemein angenommenen Ansicht von seiner Herkunft aus dem Gottesurteile festzuhalten sein[9]. Die Entstehung des Strafrechts ist eben in eine Zeit zu verlegen, wo der Mensch über jene primitive Periode des Zauberglaubens schon hinausgeschritten war und sich in seiner Phantasie bereits eine Anzahl mit übernatürlichen Kräften begabter Wesen geschaffen hatte, welche er verehrte. Viele dieser „Ur“götter werden wohl aus besonders zaubergewaltig gewesenen Menschen hervorgegangen sein, wie überhaupt nach den neueren Forschungen der Euhemerismus wieder zu seinem Rechte kommt und wirklich grosse charakteristische Göttertypen wenigstens bei den Naturvölkern sich fast ohne Ausnahme mit dem Ahnen- und Heroenkult in Zusammenhang bringen lassen. War einmal die Gottheit gegeben, so war zu ihrer Befragung in Streitfällen kein weiter Weg mehr. Orakel und Ordal sind mit dem Gottes- oder richtiger Götterbegriff fast unzertrennlich verbunden. . . Für die Zwecke des Gerichtsverfahrens, namentlich bei kleineren Delikten, erwies sich das Gottesurteil allmählich unhandsam, zu feierlich, auch zu gefährlich, oder wenigstens zu schmerzhaft; und an seine Stelle trat die mildere, harmlosere Rechtsform, der Eid.

Es würde uns jedoch zu fernab von der in dieser Schrift gestellten Aufgabe führen und den Umfang des Buches unnötig vergrössern, wollten wir hier auf die Entstehung und Geschichte der Entwicklung des Gottesurteiles noch des näheren eingehen. Auch ist

darüber schon genug geschrieben worden. Hingegen ist der Eid vom juridisch-ethnographischen Standpunkt aus bisher nur in ganz unzureichender Weise bearbeitet worden. Post gibt in seinem „Grundriss der ethnologischen Jurisprudenz“ (II 478 f.) eine trockene Aufzählung der verschiedenen Eidesformen, ohne in deren Ursprung und Wesen näher einzugehen. Auch der neueste Geschichtschreiber des Rechtes von ethnographischen Gesichtspunkten, Wilutzky, gibt in seinem sonst gut brauchbaren Buche (Vorgeschichte des Rechts III 154 f.) nur einen kurzen, zur Orientierung zwar geeigneten, doch keineswegs erschöpfenden Überblick der Entwicklungsgeschichte des Eides und über die wichtigsten Eidesformen. Etwas ausführlicher hat über das Thema vor Jahren ein holländischer Autor, Leendertz[10], gehandelt; doch beschränkt er sich mit seinem Material fast ausschliesslich auf die allerdings sehr formenreichen Eidesbräuche des holländischen Kolonialbesitzes in Indonesien; auch unterscheidet er die beiden Hauptarten des Eides, den judiziellen und den sozialen, zu wenig scharf, so dass seine Darstellung wegen ihrer Unvollständigkeit und Mangels an Systematik nicht sehr brauchbar ist. Naturgemäss wird und muss in jeder Monographie des Eides der gerichtliche Schwur einen breiten Raum einnehmen, da er, wenn auch späteren Ursprungs, sich formell am meisten entwickelt hat; doch gebricht es bisher vollständig an einer zusammenfassenden Untersuchung über die soziale Eidesart, das Eidesversprechen, seine einzelnen Formen und Entwicklung.

Bevor wir in Details eingehen, wird es am Platze sein, einige hier unentbehrliche Definitionen zu geben. Je nachdem der Eid sich auf Vergangenes oder Künftiges bezieht, unterscheidet man bekanntlich jetzt allgemein assertorische und promissorische Eide[11]. Die promissorische Eidesart hat naturgemäss ihre Hauptbedeutung für das bürgerliche, gesellschaftliche und staatliche Leben; die assertorische ist in erster Linie Beweismittel vor Gericht. Diese beiden Arten oder Kategorien zerfallen sodann je nach der Person, die schwört, dem „Zweck“ und dem Ritual in verschiedene Eidesformen: der assertorische (judizielle) ist z. B. nach der Person des Schwörenden entweder Kläger-, Angeklagten- oder Zeugeneid; beim promissorischen Schwur unterscheiden wir je nach dem besonderen Zwecke Friedens-, Bündnis-, Untertaneneide usw. Die übrigen Erläuterungen der in dieser Arbeit etwa noch vorkommenden Termini technici werden an geeigneter Stelle gegeben werden.

1. Kapitel.

Das Eidesgelöbnis (der promissorische Eid) im allgemeinen.

Die Entstehung des Eidesversprechens, worunter wir sämtliche Formen des promissorischen Eides, als Friedensschwüre, Freundschaftsbeteuerungen, Treu-, Bundes- und Untertaneneide usw. zusammenfassen, geht bereits in die Zeit der Uranfänge des Menschengeschlechts zurück[12].

Auf der niedersten Stufe menschlicher Gesittung, in jenen fernabliegenden Zeiten, wo der beständige Kampf zwischen den einzelnen Individuen und Horden noch sozusagen der normale Zustand war, sind bereits die Vorbedingungen gegeben gewesen, welche der Entstehung besonderer Formen zur Bekräftigung von stammes- und völkerrechtlichen Vereinbarungen die Wege ebneten. Schon damals trat, manchmal wohl nur zu Zeiten zufälligen Nahrungsüberflusses, öfter aber vielleicht noch infolge der durch die fortwährenden Kämpfe bedingten physischen Erschöpfung, dann und wann von selbst eine Ruhepause ein, welche je nach den Umständen von verschiedener Dauer zu sein pflegte, deren wohltätiger Einfluss auf die Lebensgestaltung des einzelnen wie des ganzen Stammes, aber selbst dem Wilden unmöglich entgangen sein kann. Wenn auch anfangs dem Eintritte solcher Waffenstillstände irgendwelche darauf bezügliche Abmachungen zwischen den streitenden Parteien schwerlich vorausgingen und der Friedensbegriff als solcher noch nicht existierte, so kann diese an das Raubtierleben erinnernde, aller Normen im Stammes- und Völkerverkehre entbehrende Periode doch unmöglich sehr lange gedauert haben. Denn bald muss sich das Bedürfnis nach einer durchgreifenden Änderung und Regelung der Verhältnisse geltend gemacht und die sozialen Instinkte und Triebe des Menschen die Oberhand gewonnen haben. Es müssen daher schon früh gewisse Bräuche und Vorschriften für die Anbahnung und den Unterhalt friedlichen Verkehrs mit fremden Individuen, Horden und Stämmen, später auch solche entstanden sein, wodurch Kampf und Kriegführung selbst in feste Formen gebracht und geregelt wurden.

Die Handlungen, durch welche nun der primitive Mensch zuerst freundschaftliche Absichten und friedliche Gesinnung zum Ausdrucke brachte, sind ursprünglich wohl rein äusserlicher Natur gewesen und verraten dadurch schon ihre Abkunft von der im Naturzustand allgemein gebrauchten Zeichen- und Gebärdensprache, welche ihrerseits wieder sich aus den Gemütsbewegungen des Menschen und den dadurch bedingten, teils willkürlichen, teils unbeabsichtigten Körperbewegungen ohne Schwierigkeit herleiten und selbst bis in das Tierreich zurückverfolgen lässt. In diesen Gebärden dürfte zweifellos die Wurzel vieler heute gemeiniglich als symbolisch aufgefasster Bräuche zu suchen sein und waren letztere anfänglich nichts anderes als durch Vorgänge der Aussenwelt hervorgerufene Reaktionserscheinungen.

Ein typisches Beispiel hierfür ist der Brauch des Emporhebens der Hände, welcher sich in vielen Eidesformen bis auf den heutigen Tag erhalten hat und als die symbolische Anrufung Gottes, des Himmels oder höherer Wesen überhaupt gedeutet wird, im Grund aber nichts anderes ist als jene einfachste instinktive Bewegung, mit welcher der Mensch seit jeher seine friedlichen Absichten kundgab und deren Abkunft von einer unwillkürlichen Abwehrbewegung wohl keinem Zweifel unterliegt.

Auch bei anderen scheinbar rein symbolischen Bezeugungen friedlicher Absichten oder Zustände, z. B. bei dem so verbreiteten Zusammenessen, ist der symbolische Charakter keineswegs primär; die gemeinsame Mahlzeit war eben die natürlichste und selbstverständlichste Folge der eingetretenen Waffenruhe bzw. des abgeschlossenen Bündnisses, wodurch die bisher sich feindlich gegenübergestandenen Parteien von nun an einander nicht mehr als fremd betrachteten und deshalb die Fremden gegenüber sonst beobachteten Vorsichten hinsichtlich des Einnehmens der Mahlzeiten nicht weiter zu wahren brauchten. Die Symbolisierung dieses Brauches ist bereits eine Abstraktion und gehört einer vorgeschrittenen sozialen Entwicklungsstufe an.

Schurtz ist geneigt, für die Entstehung dieser primitivsten Formen des Völkerrechtes eine Neigung des Naturmenschen zum Formalismus heranzuziehen[13], wie überhaupt in seinen Theorien über die Entstehung des sozialen Kulturbesitzes gewisse Triebe, welche dem Menschen angeboren, ja von seinen tierischen Vorfahren überkommen sein sollen, eine verhältnismässig grosse Rolle einnehmen. Es scheint uns — und wir glauben unter der Schar der Ethnologen

nicht die einzigen zu sein —, als hätte Schurtz, dessen bedeutende Verdienste auf dem Gebiete der Völkerkunde rückhaltlos anerkannt werden müssen, die Bedeutung dieser Triebe, deren Bestehen ja zugegeben werden mag, doch stark überschätzt.

Der Zauberglaube, welcher, wie bereits in der Einleitung hervorgehoben wurde, schon auf der primitivsten Stufe sich findet, muss auch bei der Entstehung der ersten völkerrechtlichen Institutionen und Bräuche bereits eine Rolle gespielt haben. In welchem Masse dies der Fall war, sind wir heute allerdings noch nicht imstande zu übersehen, da die Nachrichten der Forschungsreisenden und zünftigen Ethnographen in diesem Punkte noch viel zu lückenhaft sind, und es überhaupt bei vielen Völkern erst einer ganz neuen Aufnahme im ethnographischen Sinne bedürfen wird, um nur die wichtigsten soziologischen Fragepunkte zu beantworten. Doch so viel steht fest, dass zauberkräftige Worte, mit Zauberkraft begabte Gegenstände und zauberische Handlungen auf das Zustandekommen und die Weiterentwicklung der sozialen Einrichtungen überhaupt, insbesondere aber jener, welche die Aussenbeziehungen der verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen zu regeln hatten, von wesentlichem Einflusse gewesen und erst in einem späteren Zeitpunkte durch symbolische Handlungen ersetzt bzw. in solche direkt umgeformt worden sind.

Mit der Schaffung von Normen für Krieg und Frieden allein war jedoch das Bedürfnis des Menschen nach Regelung der gesellschaftlichen Verhältnisse keineswegs abgetan. Die fortschreitende Organisierung des sozialen Körpers erforderte, dass Mittel und Wege gesucht und auch gefunden wurden, um Individuen, Familien, Horden, Stämme und Völker miteinander dauernd in nähere Beziehung und Verbindung zu bringen und in diesem Zustande zu erhalten. Es kam so zum Abschlusse von Verträgen zur gegenseitigen Beistandleistung zwischen Einzelpersonen; daraus entwickelten sich nach und nach die Bundesgenossenschaften zwischen ganzen Sippen und Stämmen, endlich die grossen Völkerallianzen. Die beim Abschlusse dieser Bündnisse geübten Bräuche sind von grosser Wichtigkeit für die Geschichte der Institution des Eides. Man hat sie bisher ausschliesslich als symbolisch gedeutet, insbesondere auch die Rolle, welche bekanntlich das Menschen- und Tierblut in den betreffenden Zeremonien spielt. Dies ist ein grosser Irrtum, und schon ein flüchtiger Blick auf die beim Abschlusse von Brüderschaften und Völkerbündnissen gebräuchlichen Sitten lehrt uns, dass der Gedanke der Zauberkraft des Blutes

hier von geradezu wesentlicher Bedeutung war und einer ganzen Reihe von Eidestypen ein charakteristisches Gepräge aufgedrückt hat.

Die menschliche Urgesellschaft hatte bekanntlich einen stark anarchischen Anstrich und sind geordnete staatliche Zustände erst mit dem Anwachsen der Häuptlingsmacht in relativ später Zeit entstanden. Auch das Völkerrecht ist bedeutend älter als das Staats- und Herrscherrecht, und sind daher die Treuegelöbnisse der Untertanen, ebenso der hie und da vorkommende Verfassungseid des Häuptlings oder Königs ihrer Entstehung nach in eine viel spätere Epoche zu verlegen.

Im Privatrechte, insbesondere im Vermögens- und Sachenrechte, welches sich nur langsam und allmählich aus dem Urkommunismus entwickelt hat, scheint der promissorische Eid erst zu einer Zeit Eingang und Anwendung gefunden zu haben, wo der assertorische Eid im Strafprozess als Reinigungsmittel bereits bekannt war und oft das einzige Beweismittel bildete.

Nach diesem flüchtigen Gesamtüberblicke der wichtigsten Formen des Eidesversprechens wollen wir nun mit jeder einzelnen von ihnen uns etwas eingehender befassen.

---

2. Kapitel.

Das Friedensgelöbnis.

Die einfachsten Handlungen, welche unter den Naturvölkern Frieden und freundschaftliche Gesinnung ausdrücken sollen, sind das Ablegen der Waffen, das schon erwähnte Emporheben der geöffneten Hände, das Winken mit grünen Zweigen. Auf den Fidschi-Inseln wurden Feindseligkeiten durch eine Begegnung zwischen beiden kämpfenden Parteien beendigt, wobei dieselben sich ihre Speere einander vor die Füsse warfen. Auf den Hervey-Inseln bedeutete das Zerbrechen einer Anzahl Speere an einem grossen Baume das Aufhören des Streites; in Nordamerika war bekanntlich das Vergraben des Kriegsbeiles oder einer Keule das Zeichen des Friedensschlusses. Aus demselben Anlasse wurden auch im Kurankogebiete in Westafrika in der Mitte des Dorfes zwei Gewehre eingegraben. Auf Tahiti und Hawaii bedeutete ein von beiden kriegführenden Parteien gemeinsam geflochtener Kranz das Aufhören des Kampfes [14]. Da dieser Kranz im Tempel der Gottheit als Opfergabe deponiert

werden musste, ist hier der ursprünglich rein symbolische Charakter des Brauches durch religiös-mystische Vorstellungen in seinem Wesen verändert worden und bildet die durch das Opfer angedeutete Anrufung der Gottheit zur Zeugenschaft eine bemerkenswerte Vorstufe der Eidesleistung unter göttlicher Obhut.

Die zur Herbeiführung von Waffenruhe und dauerndem Frieden berechneten Handlungen und Bräuche erfuhren jedoch bald eine weitere Ausbildung nach der sozialen Seite: es wurden gemeinsame Mahlzeiten, Trinkgelage, Rauchkollegien und Tanzfeste veranstaltet, — welche Feierlichkeiten aber alle unter dem Deckmantel der Symbolik ihre vielfach noch auf die alten Zaubervorstellungen zurückgehende mystische Natur und Bedeutung nicht verkennen lassen.

Eine weitere viel gebräuchliche Art der Friedenserklärung ist der Austausch von Geschenken, zumal von Nahrungsmitteln, was andererseits wieder den Anlass zur Veranstaltung von Festmahlzeiten abgibt, an welchen sich beide vertragschliessende Parteien beteiligen, und wobei die Teilnahme selbst am Mahle gewissermassen schon der Abgabe eines Friedensversprechens gleich geachtet wird. So stopfen und giessen sich die Garos in Assam beim Friedensschwur gegenseitig Speisen und Reisbier in den Mund[15] und auf Ceram und Amboina, ebenso bei den Alfuren von Buru, kommt der Friedensschluss durch eine solche gemeinsame Mahlzeit zustande[16]. Auf Tenimber und Luang Sermata wird dabei das höchste Wesen zum Zeugen angerufen („O Duadilah, es soll zusammen gespeist werden von jenen, die früher uneinig waren!“[17]); es tritt hier das religiöse Moment zum Symbolismus der Handlung hinzu, wodurch der eidesverbindliche Charakter derselben an Intensität nur gewinnt. Diese Friedensmahlzeit erhält häufig noch dadurch einen besonders feierlichen Charakter, dass dabei ein Tier, gewöhnlich ein Ochse, ein Schwein, manchmal auch nur Hühner, getötet und das frisch zubereitete Fleisch von beiden Parteien ostentativ verzehrt wird. Diese Sitte findet sich z. B. in Kawirondo und Useguha in Ostafrika[18] und ebenso bei den Niasinsulanern in Südasien[19]. An die Stelle der Mahlzeit tritt auf den Molukken das gemeinsame Kauen des Betel (sirih) durch die vertragschliessenden Parteien[20]; auf Timorlaut muss dabei jeder beim Vertragschluss Anwesende einige Ingredienzien zur sirih-Prieme beitragen: der eine Kalk, der andere Tabak, der dritte Betel usw.[21]. Bei den Radschputen Indiens war das gemeinsame Trinken von flüssigem Opium das unverbrüchlichste Zeichen des Aufhörens lang

bestandener Fehden[22]. Das Austauschen von mit Palmwein gefüllten Gefässen, aus denen sie sich dann gegenseitig zutrinken, ist auch die Friedenserklärung der Nagas in Assam[23], sowie der Karen in Hinterindien[24]; und auch bei den alten Tagalen war das Trinken von mit dem Blute der vertragschliessenden Parteien gemischten Reiswein das Symbol des Abschlusses von Freundschafts- und Bündnisverträgen[25].

Der bei einigen Völkern vorkommende Brauch, bei der Beendigung von Feindseligkeiten lebende Personen auszutauschen, entbehrt nicht der Beziehungen zur Schwursymbolik. Denn wenn die betreffenden Personen heute auch nur mehr als Geiseln dienen und dann später zurückgegeben werden (wie bei den Indianern an der Nordwestküste Amerikas[26]), oder dauernd im Besitze des fremden Stammes verbleiben (z. B. Kindertausch der Masai und Nandi in Ostafrika[27]), so haben wir es mit dem verblassten Überreste einer ehemaligen Menschenopferung zu tun, welche sich sogar, wenn auch nur an wenigen Orten, noch bis heute erhalten hat. Meist sind es dann Stammesfremde oder Sklaven, die geopfert werden. So verschafft bei den Dajak am Kuteifluss in Südostborneo und bei den Muruts am Trusan in Nordborneo jeder Stamm dem andern einen Sklaven, der dann zum Zeichen des Friedensschlusses unter bestimmten Zeremonien getötet wird[28]. Die symbolische Bedeutung ist hier sekundären Ursprungs; Hauptzweck war wohl ursprünglich die Beeinflussung der Gottheit, welcher das Opfer dargebracht wurde, damit sie über die Einhaltung des Friedensgelöbnisses Wache halte. Als Ablösung dieses Menschenopfers sind auch die manchmal bei Friedensschlüssen vorkommenden Tieropfer anzusehen, z. B. das Hundeopfer bei den Awawanga in Kawirondo (Ostafrika)[29] und der Papuastämme der Osthälfte von Neu-Guinea usw. Auf dem Glauben an die Zauberkraft des Speichels mag die Apachensitte beruhen, beim Friedensschluss in ein Loch im Erdboden zu spucken[30]. Wenn bei den Indianern am Willamettefluss in Oregon der Häuptling gelegentlich des Abschlusses eines Friedensvertrages mit den Weissen etwas Staub vom Erdboden mit der Hand in die Luft warf[31], so handelt es sich auch hier nicht um eine blosse Apostrophierung der Himmels- oder Erdgötter durch ein Symbol, sondern um einen mit den Vorstellungen von der Zauberkraft der Erde zusammenhängenden Brauch ... Dagegen beruht wohl in erster Linie auf dem Glauben an die Bewohnung gewisser Orte und Objekte (Bäume,

Berge, Steine usw.) durch Geister die Sitte, dass bei manchen Völkern der Abschluss des Friedens an bestimmte Örtlichkeiten geknüpft ist, z. B. bei den bereits vorhin genannten Awawanga unbedingt am Fuss eines „murembe"-Baumes (Erythrina tomentosa) stattfinden muss[32]; oder die Karen sich zu dem gleichen Zweck um einen grossen und dauerhaften Baum im Urwalde versammeln[33]. Auf diesen Geisterglauben geht auch die Sitte zurück, durch ein bleibend sichtbares Zeichen das Ereignis des Friedensschlusses zu verewigen. Wenn die Khassia in Assam z. B. bei solcher Gelegenheit einen „Schwurstein" (mausmai) aufrichten[34] und die Angami-Nagas dabei sogar ausrufen: „So lange dieser Stein auf der Erde steht, soll zwischen uns kein Streit entbrennen!"[35], so soll ursprünglich der von nun an in dem Steine seinen Wohnsitz nehmende Geist oder Gott als Hüter des dort abgegebenen Friedensversprechens walten und die Vertragsbrüchigen zur Rechenschaft ziehen. Doch mag dieser eigentliche Sinn des Brauches längst in Vergessenheit geraten sein und ist der Stein heute nur mehr blosses Erinnerungszeichen, ebenso wie die Kerben, welche die Karen in den Baum schneiden, unter welchem der Friedenstraktat geschlossen wird[36].

Die Mehrzahl der bei Friedensschlüssen in Anwendung gebrachten Eidesformen und -Handlungen zeigt bereits den deutlichen Typus des Verwünschungs- und Ordaleides. Es scheint aber, dass hier der assertorische Eid mit seinem bis ins Detail ausgearbeiteten Formelwesen und Symbolismus auch die Entwicklung des promissorischen Schwures nicht unwesentlich beeinflusst hat. Insbesondere verdrängt die Symbolik alle Spuren der alten Zauber- und Opferhandlungen im Eid und führt sogar zu sehr komplizierten Ritualen. So rufen z. B. die Luschais in Hinterindien beim Friedenseid einen Tiger- oder Bärenschädel, ein Nesselblatt, eine leere Reisähre und eine Schwertklinge an, den Meineidigen bei Leib- und Besitz zu schädigen oder zu vernichten[37]. Namentlich werden die Verwünschungen gerne durch die Berührung von Waffen oder Zerstörung von Objekten sinnbildlich gemacht: so beissen die Garos in ihre Schwerter[38]; die Peluans oder Punans (im Innern von Nordostborneo) zerhauen mit dem Schwert einen Stock in Splitter[39] usw. (s. Kap. 15).

———

3. Kapitel.

Bundes- und Freundschaftseide.

Im Grund ist schon die Besiegelung des Abschlusses der Freundschaft zwischen zwei Individuen durch Mischen oder Trinken ihres Blutes einem feierlichen Gelöbnis an Eidesstatt gleichzuhalten und unterscheidet sich dem Wesen nach kaum von einem Schwure. Die Zeremonie der Blutmischung oder des Bluttrunkes ist in solchen Fällen eben kein blosser Symbolismus, sondern nur der Ausfluss des in der Menschheit tief eingewurzelten Glaubens an die Zauberkraft des Blutes, die bewirkt, dass der Eidbrüchige eines elenden Todes stirbt oder nebst seiner Familie sonst von Missgeschick heimgesucht wird. Das Blut ist ja auf primitiver Stufe heute noch eins der wichtigsten und wirksamsten Zaubermittel, und bedarf es wohl keiner weiteren Auseinandersetzungen, um zu erklären, warum dasselbe zur Festigung familiärer und völkerrechtlicher Verbände mit Vorliebe angewendet wird. Aus der grossen Fülle der Beispiele wollen wir hier nur einige der charakteristischsten herausgreifen.

Schon bei den alten Skandinaviern schlossen Knaben, die als Ziehgeschwister zusammen erzogen wurden, einen förmlichen Bund für das ganze Leben, indem sie das aus der aufgeritzten Hand in ein Grübchen im Boden ausfliessende Blut zusammenrinnen liessen und ineinander verrührten[40]. Die schon erwähnten Karen mischen, um einen unverbrüchlichen Freundschaftsbund zu schliessen, das Blut ihrer Arme und rühren es, gemischt mit Branntwein, mit einem Messer zum Trunk[41]. Auch die Kayans auf Borneo unterziehen sich, wenn sie das feierliche Gelübde der Freundschaft noch zu befestigen wünschen, der Zeremonie des Blutaustausches. Das durch einen leichten Stich dem Körper entnommene Blut wird in eine Cigarette gegeben, mit der man den neugewonnenen Freund beschenkt, der sie dann ruhig verpafft[42]. Einer der heiligsten Eide der Timoresen ist der Schwur ewiger Freundschaft und Blutbrüderschaft zwischen Einzelpersonen, Familien und selbst staatlichen Organismen (Königreichen), wobei das dem Arme der Schwörenden entnommene Blut mit Branntwein vermischt und feierlich getrunken wird[43]. Auf Madagaskar ist die Sitte des Fatodrah oder der Blutsbrüderschaft ganz besonders ausgebildet; unter dem Verzehren von in das Blut der Freundschaft schliessenden Parteien getauchtem Ingwer werden feierliche Gelöbnisse ausgesprochen, die heilig gehalten werden, also Eideskraft besitzen[44].

In Korea nimmt man Nadel und einen in indische Tinte getauchten Faden; jede der beiden Bruderschaft schliessenden Personen durchsticht mit der Nadel das Fleisch der andern. Die Tinte hinterlässt einen zeitlebens sichtbar bleibenden Fleck, das Erinnerungszeichen an den Schwur[45].

Handelt es sich um den Abschluss von Verträgen zwischen grösseren Gemeinschaften, Stämmen oder Völkern, so bilden häufig (wie beim Friedensschlusse) gemeinsame Mahlzeiten das sichtbare Zeichen. So wurden bei den alten Arabern die Bundesgenossenschaften durch Zusammenessen geschlossen[46]; ebenso bei den Batak und Menangkabauschen Malaien auf Sumatra[47]), auf Letti und anderen Molukkeninseln[48].

Eine andere ebenfalls sehr verbreitete Art der Bekräftigung von Freundschaftsverträgen ist der Austausch von Geschenken. So wie zum Zeichen des Aufhörens des Kampfes die nunmehr versöhnten Gegner sich zu beschenken pflegten, tun dies auch in Friedenszeiten jene, welche einander näher treten wollen. Meistens sind dann die Geschenke Gegenstände, die entweder einen besonderen Wert für ihren Besitzer haben oder mit mystischen Eigenschaften und Zauberkräften begabt gedacht werden. Wenn man auf den Kei-Inseln Offensiv- oder Defensivverbände zwischen verschiedenen Ortschaften schliesst, werden Goldblättchen oder goldene Kettchen ausgetauscht[49]; bei den Topantunuasu in Zentralcelebes geben die Männer beim Abschlusse von Freundschaften einander gegenseitig Schwert oder Lanze zum Geschenke[50]. Bei den sog. roten Karen besteht eine Schwurform im Austausche der Speere und soll bedeuten, dass gegenseitig dafür Bürgschaft geleistet wird, dass die Empfänger der Speere sich gegenseitig nichts mehr zu Leide tun werden[51]. In Marokko tauschen zwei Stammeshäupter, wenn sie irgendeine wichtige Sache, z. B. einen Kriegszug gegen einen anderen Stamm, gemeinsam unternehmen wollen, zur Bekräftigung ihres Übereinkommens zuweilen das Oberkleid (Burnus) aus. Bricht nun einer der Beteiligten das Wort, so hat der andere das Recht, den Burnus des Betreffenden öffentlich zu verbrennen oder mit Henna (rotem Farbstoff) bestreuen zu lassen[52]. Besonders das letzte Beispiel ist recht bezeichnend für das mit der Geschenkgabe verbundene Bestreben, durch die mystischen Beziehungen zwischen Objekt und Person einen zauberkräftigen Einfluss auf den neuen Eigentümer auszuüben. Es ist sicher auch kein Zufall, dass es vorwiegend in inniger Beziehung zur Persönlichkeit stehende Dinge,

als Kleidungsstücke, Schmuck, Waffen sind, welche zum Austausche dienen.

Manchmal bedarf es, wie zum Friedensschlusse, auch beim Zustandekommen von Bundesverträgen eines Menschenopfers, das in sehr verschiedenartiger Form dargebracht werden kann und häufig mit Kannibalismus verbunden ist. So wurden auf den Tenimber- oder Timorlautinseln Bündniseide zwischen Dörfern (Negorien) durch Töten eines Sklaven und Verschlingen des rohen Fleisches desselben bekräftigt[53]. In Kamerun gab es bis zur Proklamierung der deutschen Herrschaft ebenfalls eine Art des Bündniseides (Male)[54], wobei ein Mensch lebend verbrannt werden musste, worauf die Asche als Wahrzeichen des Schwures an alle Verbündeten ausgeteilt wurde. — In der mexikanischen Landschaft Zacatecas wurde ebenfalls, wenn ein Stamm mit einem anderen in engere Freundschaftsbeziehungen treten wollte, ein Mensch ergriffen und geopfert. Mit seinem Blute rieben sich dann die neuen Bundesgenossen ein[55]. Auch bei diesen Menschenopfern wird wohl die Zauberkraft des menschlichen Körpers, insbesondere aber sein Blut, das eigentliche Motiv gewesen, und die Vorstellung, dass die Seele des Geopferten als Wächter des Eides auftritt und den Meineidigen bestraft, einer späteren Entwicklungsstufe angehören.

Ob die bei Vertragsabschlüssen gleichfalls sehr häufige Opferung von Tieren immer nur die Ablösung eines früher üblich gewesenen Menschenopfers ist, muss dahingestellt bleiben. Wenn auch gewisse Zauberhandlungen mit Menschenblut, insbesondere der Bluttrunk, von Lippert[56] nicht ohne Berechtigung mit dem Kannibalismus in Beziehung gesetzt worden sind, so hat eine solche Ableitung aller Tieropfer doch wenig Wahrscheinlichkeit für sich. Preuss hat sogar für Mexiko den Nachweis geliefert, dass dort die Tieropfer den Menschenopfern vorangegangen sind und den Zweck hatten, die Zauberwirkung der Tiere zu erhöhen. Die Zauberkräfte der Tiere wurden nämlich erst recht wirksam, wenn der Körper durch Tötung geöffnet wurde[56a]. Viele Tieropfer können auch in jenen gemeinsamen Mahlzeiten ihren Ursprung haben, welche, wie bereits früher erwähnt, auf primitiver Stufe eine geradezu typische Begleiterscheinung der Friedensschlüsse sind, und zu welchen bei der Carnivorität des Wilden die Schlachtung eines Tieres unumgänglich notwendig war. Insofern das Blut als der Träger des Lebens und der Sitz der Seele galt, mag allerdings in einzelnen Fällen Tierblut das schwerer zu beschaffende,

jedoch als Zauberstoff wirksamere Menschenblut substituiert und endlich ganz verdrängt haben; andererseits ist aber auch die Auffassung des Tieropfers als eines blossen Analogiezaubers zulässig in dem Sinne, dass durch die Tötung des Tieres der Meineidige getroffen und vernichtet werden sollte. Auch die spätere symbolische Bedeutung des Tieropfers, das Schicksal des Eidbrüchigen zu illustrieren und dadurch abschreckend zu wirken, ist nicht in Abrede zu stellen; in den meisten Fällen jedoch wird wohl aber die Zauberwirkung des Blutopfers das ursprüngliche Motiv abgegeben haben.

Die ältesten mit dem Wort- und Sachzauberglauben zusammenhängenden Eidesformen waren in den wenigsten Fällen von einer Verwünschungsformel begleitet; sie bedurften einer solchen auch nicht, da die Zauberhandlung an sich allein schon genügte, den gewünschten Erfolg sicherzustellen. Zu solchen Drohungen und Verwünschungsakten nahm man in grossem Stil erst dann Zuflucht, als man der Zauberkraft allein nicht mehr recht vertraute, also zu einer Zeit, wo die alte Weltanschauung des Wilden bereits stark erschüttert und durch die emporkeimenden Vorstellungen von überirdischen belebten Wesen, welche die Natur beherrschen und das Geschick der Menschen beeinflussen, — den Geisterglauben —, zurückgedrängt oder zum Teil schon ganz ersetzt worden war.

Auch hier beobachten wir aber die im Völkerleben immer wiederkehrende Erscheinung: der Ritus bleibt derselbe, nur die Bedeutungen ändern sich. Die ursprüngliche, schon durch ihr Alter geheiligte Form der Eidesbräuche hat sich in den meisten Fällen bis in die Gegenwart forterhalten, später hinzugetretene Zusätze sind leicht zu erkennen und zu differenzieren. Der ursprüngliche Sinn jedoch geriet in Vergessenheit und dafür erfand man neue Erklärungsweisen. So blieb auch bei den Freundschafts- und Bundesgelöbnissen der Eid durch Zusammenessen erhalten; nur wurde nach dem Gesetze vom Wandel der Beweggründe das Schwergewicht später nicht mehr auf die Gemeinsamkeit der Mahlzeit und das dadurch geschaffene Eidesband, sondern auf die Art der Tötung des Tieres gelegt, das den Braten für die Mahlzeit lieferte. Auch trat die Vorstellung hinzu, dass Götter und Geister unsichtbar am Mahle teilnehmen und dadurch zu Horten der Eidesverpflichtung werden. Gegen den gerade auf dem Gebiete des Eides bald zu grosser Blüte und Macht gelangten Symbolismus ist auf der niederen Kulturstufe eine Reaktion niemals erstanden; und nur die Kulturvölker des klassischen Altertumes, vor allem die Griechen,

machten Versuche, sich der Fesseln des Eides zu erwehren und andere Arten der Beteuerung an seine Stelle zu setzen[57], ohne dass jedoch der Erfolg dieser Bestrebungen ein nachhaltiger gewesen wäre.

---

4. Kapitel.

Gehorsams- und Verfassungseide.

Den bisher besprochenen Formen der politischen Eidesleistung, insbesondere dem Friedens- und Bundesgelöbnis, reihen sich enge jene Schwurformen an, durch welche eine Einzelperson, eine Vereinigung von Individuen, ein Stamm und selbst ein ganzes Volk seine Unterwerfung unter den Willen einer bestimmten Person zum Ausdrucke bringt und ihr Treue und Gehorsam verspricht. Ursprünglich wurden solche Eide wohl nur gelegentlich der Beendigung von Kriegen geleistet, welche die Unterwerfung des einen kriegführenden Teiles unter die Herrschaft des anderen zur Folge hatten; sie waren gleichzeitig also auch Friedenseide. Nach der Entstehung geordneter Staatswesen mit Häuptlingen oder Königen an der Spitze wurde nun die Institution des Gehorsamseides permanent und nun auch auf jene internen Vorgänge im Staat übertragen, wo ein Wechsel in der Person des Herrschers sich vollzog, ohne dass ein Kampf vorausgegangen war. Die Thronbesteigung eines neuen Königs war der gewöhnlichste Anlass für die Untertanen zur Ableistung eines solchen Schwures. Aber auch der Fahneneid unserer Rekruten, der Pflichteid unserer Beamten gehört ganz unter diese Form der promissorischen Eidesleistung.

So mussten auf den Tongainseln die Häuptlinge dem Tuitonga oder Priesterkönig eine Art Huldigungseid leisten[58] und auf Madagaskar alle hochgestellten Personen und selbst die Vertreter der entfernter wohnenden Stämme dem Hova-Herrscher bei der Thronbesteigung Treue schwören[59]. In Siam ist der Gehorsamseid der Untertanen an den Herrscher eine durch das Alter geheiligte Sitte und muss von den Beamten sogar alljährlich ein- oder zweimal erneuert werden. Jeder Prinz, Adelige oder Regierungsbeamte muss sich dazu im Königspalast in Bangkok oder in der dazu bestimmten Stätte der Provinzhauptstadt einfinden und durch Trinken und Sichbesprengen mit dem Eideswasser seine Ergebenheit an den König bekräftigen[60]. Dieselbe Einrichtung, jedenfalls von Siam herübergenommen, findet sich auch in Laos, wo die Eidesabnahme im April und

Oktober jeden Jahres in feierlicher Weise erfolgt, wobei alle Distriktsvorsteher (Chaus) zu erscheinen haben[61]. Auch die holländische Regierung hat in Niederländisch-Indien für die zahlreichen wilden und halbwilden Stämme ähnliche Schwurformen eingeführt, durch welche die Treue und Ergebenheit an die „Kompani", wie noch heute die Regierung im Archipel von den Eingeborenen genannt wird, bekundet werden soll. In Dahome musste die Amazonenleibgarde dem König einen solchen Treueid schwören[62]. Bei den klassischen Völkern des Altertumes, wo das Staatswesen einer hohen Blüte sich erfreute, ist diese Eidesform begreiflicherweise viel in Anwendung gekommen; es sei an dieser Stelle nur auf den „Bürgereid" der alten Chersoneser (Bewohner von Chersonesos Taurica, dem heutigen Cherson am Schwarzen Meere) hingewiesen, der in einer im Jahre 1890—91 gefundenen Inschrift enthalten ist[63].

Den eben besprochenen Eidesformen nahe verwandt sind jene Beteuerungen, welche vom Häuptling oder Könige beim Regierungsantritt oder anderen Anlässen abgegeben werden, und wodurch er seinen Untertanen gegenüber feierlich gewisse Verpflichtungen übernimmt. Diese Eide erinnern an die Verfassungs- und Krönungseide europäischer Monarchen. Im Altertume mussten bekanntlich die Könige der Epiroten und der Spartaner solche Schwüre ablegen (Plutarch, Pyrrhus 5; Xenophon, Resp. Laced. 15, 7). Bei den Guanchen auf Teneriffa leistete der Mencey oder Herrscher nach seiner Erwählung einen solchen Verfassungseid[64]. Auch in Alt-Mexiko nahm bei der Thronbesteigung der Oberpriester dem König einen Eid ab, dass er während seiner Regierung die Religion der Vorfahren schützen und ihre Gesetze achten werde usw.[65].

Die Form, in welcher diese Untertanen- und Herrschereide geleistet werden, unterscheidet sich nicht sonderlich von jener der Friedenseide und Bundesgelöbnisse. Dass der Symbolismus dabei eine grosse Rolle spielt, ist bei dem Umstand, als jene Eide nur bei Völkern von schon etwas vorgeschrittener sozialer Entwicklung zu finden sind, nur selbstverständlich. Unter den Objekten, welche zur symbolischen Eideshandlung dienen, treten ganz besonders die Waffen hervor; auch fungieren häufig Götter als Hüter und Rächer des Eides, wofür die engen Beziehungen zwischen göttlicher Macht und Herrschergewalt hinreichende Erklärung geben.

5. Kapitel.

Der promissorische Eid im privaten Rechtsleben.

Die eidliche Bestätigung von bürgerlichen Geschäften ist wohl ein Produkt späterer Zeit und kam erst auf, als der assertorische Eid sich im gerichtlichen Straf- und Zivilverfahren allgemein Eingang verschafft hatte. Dies geht schon daraus hervor, dass die im privaten Rechtsverkehre gebräuchlichen Eidesformen Flüche und Ordaleide sind, welche durch Anrufung des göttlichen Zornes die Einhaltung des Vertrages sichern sollen.

So wird im ostafrikanischen Galla-Königreiche Gera ein Verkauf nur dann als verbindlich angesehen, wenn Käufer und Verkäufer in Gegenwart von Zeugen beschwören, der eine, dass er mit der gekauften Sache, der andere, dass er mit dem empfangenen Preise zufrieden sei[66]. Wenn bei den Bafioti in Loango jemand im bürgerlichen Leben sich unverbrüchlich binden will, übergibt er dem Auftraggeber wohl auch die eine Hälfte eines zerknitterten Holzstückchens oder reisst ein Haar vom Kopf als Unterpfand. Nach getaner Dienstleistung erhält er das Hölzchen oder Haar wieder zurück[67]. Bei den Singhalesen im ehemaligen Königreiche Kandy waren Eigentumsverträge ohne Fluchformeln von geringerer Kraft[68]. In Alt-Babylonien wurden die Verträge beim Hauptgotte der Stadt oder des Landes und durch Eid beim regierenden Fürsten bekräftigt[69]. Speziell scheint der Eid bei ihnen die Wirkung gehabt zu haben, dass ein ursprünglich bestehendes Widerrufsrecht durch ihn auch rechtlich beseitigt wurde[70]. Die alten Perser schwuren aus ähnlichem Anlasse bei Mithra[71]. Auch im alten China wurden schon Verträge durch Eid und Opfer befestigt[72]. Bei den Karatschai im Kaukasus ist der Eid die Voraussetzung für die Bestrafung des Vertragsbruches[73].

---

6. Kapitel.

Die Hauptformen des assertorischen Eides.

Die wichtigste Anwendungsform des assertorischen Eides war stets und ist heute noch der Reinigungs- oder Unschuldseid, welcher nach der hierin übereinstimmenden Ansicht aller Rechtshistoriker und Ethnologen[74] der direkte Ausläufer des Gottesurteiles

ist, ja unter Umständen selbst noch ein wirkliches echtes Ordal darstellt. Nicht der Eid als solcher reinigt von der Anklage, zerstreut den Verdacht und erweist die Unschuld, sondern erst die Folgen des Schwures: tritt nach der Eidesleistung das Unheil, welches der Schwörende in Worten auf sich oder seine Angehörigen herabgerufen, oder welches die Eideshandlung symbolisch zum Ausdrucke gebracht, innerhalb einer gewissen Frist nicht ein, so war der Betreffende unschuldig. Klar und deutlich tritt diese Anschauungsweise noch im Eide der indischen Bhil hervor, bei denen der Schwörende sogar schriftliche Bestätigungen ausstellt, in welchen er sich für den Fall, dass ihm oder seiner Familie innerhalb einer bestimmten Zeit ein ernstlicher Unfall zustösst, für schuldig erklärt[75].

Die durch den Fortschritt der Kultur bedingte allgemeine Milderung der Sitten und damit auch der Rechtsbräuche bewirkt erst spät und auch dann nur vereinzelt eine Änderung in der ordalen Natur des gerichtlichen Eides; vielmehr bleibt er wie im kanonischen Recht noch lange eine probatio divina . . . Es war gewissermassen schon als ein Fortschritt anzusehen, wenn man eine sofortige Äusserung des göttlichen Unwillens im Falle des Falschschwures erwartete und forderte, weil dadurch das Prozessverfahren eine wesentliche Abkürzung und Vereinfachung erfuhr. Schliesslich lernte man sich mit der Ablegung des Eides allein zu begnügen und auf das göttliche Strafgericht ganz zu verzichten. Der Eid allein wird Beweismittel. Doch die alte Scheu vor dem Eid ist gleichzeitig rasch gesunken, und es kann keinen grösseren Kontrast als jenen zwischen dem judiziellen Eid der primitiven Völker und jenem des modernen Rechtslebens geben: bei dem ersteren schwört zumeist der Angeklagte allein und sein Eid ist ausschlaggebend für das Urteil; bei dem modernen Gerichtseid ist der Angeklagte überhaupt eidesunfähig! So ändern sich die Anschauungen der Zeiten.

Was die Form des gerichtlichen Eides selbst anbelangt, so variiert sie vom komplizierten, mit zahlreichen Symbolismen verbundenen Ritus bis zur einfachen Nennung und Anrufung eines Wesens oder Objektes, welches in den Augen des Schwörenden besondere Würde oder Wert besitzt. Man schwört dann, wie im alten Griechenland, bei allem, was einem teuer ist, beim eigenen Haupte, bei dem seiner Kinder oder sonstigen Angehörigen[76], oder wie die Helden der Edda bei „Schiffes Bord und Schildes Rand, bei Rosses Bug und Schwertes Spitze[77]“. Die Anrufung Gottes ist keineswegs das wesentliche im

Eidschwur, obwohl sie sich im Eide vieler primitiver Völker bereits findet und daher keinen Kulturmassstab abgeben kann. Andererseits setzt doch der Eid durch blosse Anrufung Gottes, als alleiniges und ausreichendes Beweismittel vor Gericht, schon eine gewisse Läuterung des Gottesbegriffes voraus, das Resultat eines langwierigen Entwicklungsprozesses, den nur die drei grossen monotheistischen Weltreligionen, und auch diese nur in ungleichem Masse, durchgemacht haben.

Die beim promissorischen Eide so beliebte Symbolisierung des Schicksales, das dem Meineidigen droht, durch eine in den Schwur hineinverwebte, einen integrierenden Bestandteil desselben darstellende sinnbildliche Handlung kommt beim assertorischen, speziell beim gerichtlichen Eide, seltener vor; es überwiegt gewöhnlich die einfache Ordalform. Vielleicht war die symbolische Handlung, die in erster Linie doch nur als drastisches Abschreckungsmittel dienen sollte, anfänglich, wo der Glaube an die Heiligkeit des Eides, an den göttlichen Schützer und Rächer des Eides, noch in seiner Vollkraft war, noch gar nicht notwendig und wurde erst später hinzugefügt. Auch standen die oft sehr umständlichen, mit Zerstörung von Gegenständen, Opfern und anderen kostspieligen Aufwendungen verbundenen Symbolhandlungen häufig im Missverhältnisse mit dem Werte des Gutes, um das sich der Prozess drehte. Es ist z. B. vollkommen begreiflich, dass man von einem eines kleinen Diebstahles Verdächtigen doch nicht gut einen komplizierten und kostspieligen Unschuldseid verlangen konnte; hier musste die einfachste Art der Anrufung der göttlichen Entscheidung durch Berührung irgendeines Gott geheiligten Gegenstandes genügen. Der promissorische Eid, der über das Geschick von Stämmen und Völkern entschied, war aus diesem Grund allein für die Ausbildung eines komplizierten Zeremonielles wie geschaffen, abgesehen davon, dass auch seine Entstehung aus den Zauberbräuchen schon für eine derartige Entwicklung bestimmend gewirkt haben muss.

Es ist bekannt, dass die Juristen beim Gerichtseide nach der Person des Schwörenden neben dem Angeklagten — oder Reinigungseide, noch Kläger- und Zeugeneide unterscheiden, welche Schwurformen ebenfalls durchaus ordalen Charakter besitzen und keine besonderen Wesenszüge aufweisen.

Der assertorische Eid kann, theoretisch genommen, ausser im Prozess auch im gewöhnlichen Leben, im Umgange der Menschen miteinander, angewendet werden, um einer Behauptung, einer Aussage

grösseres Gewicht zu verleihen. Bei den primitiven Völkern jedoch dürfte er in dieser Hinsicht nie eine besondere Bedeutung erlangt haben, da sie, wie an anderer Stelle dieses Buches dargetan werden wird, wenigstens überall dort, wo sie nicht durch die Berührung mit der europäischen oder asiatischen Kultur korrumpiert worden sind, die Lüge überhaupt nicht gekannt haben.

Bei der nun folgenden Darstellung der verschiedenen Eidesformen nach ihrem Zeremoniell und der Bedeutung desselben sollen die beiden Hauptarten des Eides, der assertorische und promissorische, gemeinsam behandelt werden. Es muss dies schon deshalb geschehen, um endlose Wiederholungen zu vermeiden. Von vielen Schwurformen wissen wir auch gar nicht der Unzulänglichkeit der Quellen halber, bei welcher von den beiden Eidesarten sie gebraucht werden.

---

7. Kapitel.

Der Eid als Zauberhandlung.

Schon in den vorhergehenden Seiten wurde anzudeuten versucht, wie und wann der Zaubergedanke den Eid in seiner Entstehung und Entwicklung beeinflusst haben könnte. In diesem Abschnitte nun sollen die verschiedenen Formen und Methoden der Zauberei, soweit sie für unser Thema in Frage kommen, systematisch durchgenommen werden.

Nach Preuss[78] bildet den Anfang des Zauberglaubens die Idee der Zauberkraft von einzelnen Körperteilen der Menschen und der Tiere und bestimmter Handlungen. Namentlich werden der Atem aus der Nase, der Hauch, die Töne und der Speichel aus dem Munde, der Kot aus dem After usw. als besonders wirksame Zauberkräfte und Zauberstoffe angesehen. Von diesem „Zauber der Körperöffnungen" ist naturgemäss in der Eideshandlung nur wenig mehr zu finden. Dass die Apachen beim Friedensschluss in ein Loch im Erdboden spucken, wurde bereits (S. 13) erwähnt. Auf der Zauberkraft des Speichels beruht der Kindereid in Lorient (Bretagne)[79] und in Lüttich[80], welcher darin besteht, dass neunmal auf den Boden gespuckt wird. Da auch der Kot zu den Zauberstoffen gehört, gibt dies eine Erklärung dafür, dass die Domnas in Indien beim Eide Kuhdünger berühren[81], und dass in Abessinien beim Medammedeid ebenfalls Kuhmist in die Hand genommen wird[82]. Vielleicht

hat auch die Beteuerung des Salomoniers, „wenn das, was ich sage, nicht wahr ist ... kannst du mich mit Kot beschmutzen![83], eine ähnliche Zauberbedeutung.

Hingegen scheint der Analogiezauber, welcher überhaupt im Leben der Primitiven eine ganz gewaltige Macht darstellt[84], vielen bisher als symbolisch gedeuteten Eideshandlungen zugrunde zu liegen. Wenn die Papuas an der Geelvinkbai zum Zeichen des Friedensschlusses Wasser ausgiessen und Kalk verspritzen[85], die Batak und Dajak ein Stück Rotang abkappen[86], die Malaien auf Sumatra ein Ei, die Balinesen einen Topf, die Suaheli eine Kokosnusschale zerschellen[87], so ist wohl anzunehmen, dass die Eideshandlung hier ursprünglich eine wirksame, zauberkräftige Nachahmung des Schicksals des Vertragsbrüchigen war.

Als neue zauberkräftige Substanzen erscheinen in den Eidesbräuchen die Erde und das Salz. Das Berühren und vor allem das Essen der Erde kann anfänglich kein blosses Symbol gewesen sein, sondern stellt einen mächtigen Zauberritus dar, analog dem Kotessen der Azteken u. a.[88] Erschien doch die Erde als Hervorbringerin der Vegetation, als die Trägerin einer immensen Zauberkraft, die der Mensch sich durch Verschlucken von Erde einzuverleiben und dadurch seine eigene Zaubergewalt zu vergrössern trachtete! Auch das Salz gilt, vielleicht vermöge seiner Löslichkeit, seines Geschmackes und seiner Unentbehrlichkeit für den menschlichen Haushalt, als hochbedeutsamer Zauberstoff und wird deshalb bei Eidesleistungen und Verträgen gerne verwendet. Auf dieser Zauberwirkung des Salzes beruht auch die bekannte spätere Rolle des Salzes als Abwehrmittel gegen Geister und Behexung.

Der Zauber der Sprache hat für die Entstehung des Eides eine sehr grosse Bedeutung. Das Wort ist eben im Denken der Naturmenschen, wie Preuss sich ausdrückt, „kein vom Menschen allein ausgehender Zauber, sondern eine selbständig wirkende Substanz, eine Nachbildung des Objektes, das es bezeichnet“[89]. Schon die Aussprache des Namens allein verursacht eine Beeinflussung des Objektes; noch wirksamer und deshalb auch häufiger ist eine aus Sätzen bestehende Zauberformel, welche meist einen Wunsch enthält. „Auch hier ist der ganze Satz als ein Abbild des wirklichen Geschehens zu betrachten, das infolge des Sprechens beeinflusst wird[90].“ Der Inhalt der Zauberwünsche ist für den Ausgang der Unternehmungen von wesentlicher Bedeutung; gute Wünsche fördern ihn, böse Wünsche

wirken schädlich, da sie einen Einfluss auf das wirkliche Eintreten böser Folgen ausüben. Deshalb hüten sich z. B. die Hupaindianer in Kalifornien, einander zu verwünschen, und gilt dies sogar als eine ernsthafte Beleidigung[91].

Die zauberische Natur der Äusserungen der Sprache kommt am deutlichsten beim Eid in jenen langen mystischen Schwurformeln zum Ausdruck, wie sie z. B. in den javanischen Kawi-Urkunden aus dem Jahre 840 und 931 n. Chr. enthalten sind und sich zum Teil noch heute auf der benachbarten Insel Bali finden[92].

Vom Blutzauber war schon in den früheren Kapiteln wiederholt die Rede und kann hier von einer ausführlichen Besprechung dieses bekannten Zaubermittels wohl abgesehen werden. Auch der durch die Tötung von Tieren bewirkten Steigerung der zauberischen Potenz ist gleichfalls schon gedacht worden. Es erübrigt nur noch, darauf hinzuweisen, dass auch die mit Eidesleistungen verbundenen Ess- und Trinksitten, vor allem der sog. „Eidestrunk“ des zauberischen Hintergrundes keineswegs entbehren. Preuss hat schon als den Zweck des Trinkens bei den Naturvölkern die Erhöhung der Zauberkraft der Person wahrscheinlich gemacht[93]. Dieser Gedanke bedarf der Erweiterung bzw. näheren Ausführung in dem Sinne, dass die Zauberkraft des Eidwassers in enge Beziehung gesetzt ist mit dem die Eidesleistung in Gestalt der Verwünschung begleitenden Wortzauber und daher das Eintreten böser Folgen nach sich zieht, wenn der Schwörende seinem Eide nicht treu bleibt. Es handelt sich hier einfach um die Kombination von zwei Zaubermethoden.

Wir haben hier aus der reichen Fülle der Beispiele nur die wichtigsten Zauberformen und Zaubermittel herauszuheben und ihre Beziehungen zum Eid anzudeuten versucht. Die durch Preuss soeben erst inaugurierte neue Auffassung der Bedeutung des Zauberglaubens für die Entstehung der Religion und sozialen Einrichtungen und Errungenschaften erfordert eine gründliche Revision unserer bisherigen Anschauungen über die Urgeschichte der Kultur. Man wird sich von nun an daran gewöhnen müssen, die Dinge nicht mehr wie bisher bloss durch die animistische Brille zu besehen, sondern sich mit der Psyche der Naturvölker näher zu beschäftigen und ihrer eigentümlichen, von der unserigen grundverschiedenen Auffassung der Natur mehr Rechnung zu tragen. Auch beim Eide wird die Forschung, um in die dunklen Uranfänge desselben etwas mehr Licht zu tragen, mit frischen Studien bei den Naturvölkern selbst einsetzen müssen, da

unsere heutigen Kenntnisse auf diesem Gebiete nicht nur klaffende Lücken aufweisen, sondern auch wegen der Voreingenommenheit der Beobachter nur mit grosser Vorsicht zu benutzen sind. Die für das Verständnis der Institutionen der primitiven Völker so notwendige psychologische Schulung ging eben den älteren Forschern auf ethnologischem Gebiete noch fast gänzlich ab, andererseits beherrschten rein juristische Gesichtspunkte das Feld. Aber gerade in der Urgeschichte des Rechtes lässt sich mit der juristischen, mit starren begrifflichen Definitionen arbeitenden Methode nichts ausrichten und ist es nötig, die zahllosen Einzelheiten der Äusserungen des primitiven Vorstellungskreises erst genau aufzunehmen und zu analysieren, bevor an die Rekonstruktion des Entwicklungsganges jeder Rechtseinrichtung geschritten werden kann. Vielleicht wird auch die Geschichte des Eides nach diesen Gesichtspunkten in absehbarer Zeit neu geschrieben werden können.

---

8. Kapitel.

Der Eid als Verwünschung.

Im vorhergehenden Kapitel ist bereits angedeutet worden, in welcher Weise wahrscheinlich der Fluch in die Schwurformel sich Eingang verschafft hat und schliesslich ein integrierender Bestandteil derselben geworden ist. Der Fluch erscheint danach als das Wesentliche im Eid, und Verwünschungseide, weil in ihnen dieses Wesen des Eides am reinsten und stärksten hervortritt, galten deshalb schon bei den alten Griechen und Römern als die kräftigsten[94]. Aus äusserlichen Gründen sondern wir die Eide in solche, die nur aus einer Verwünschungsformel bestehen, also reine Worteide, und in Eide, bei denen die Schwurformel noch mit einer Eideshandlung unmittelbar verbunden oder von ihr gefolgt ist. Dass diese Eideshandlung wenigstens zum Teil in dem alten Analogiezauber wurzelt und die symbolische Bedeutung, welche ihr jetzt gemeiniglich zugeschrieben wird, vielfach erst einem späteren Zeitalter angehört, wurde bereits im vorigen Abschnitte gesagt.

Die Verwünschung geschieht in den meisten Fällen durch den Schwörenden selbst, seltener durch eine den Eid abnehmende Person und erstreckt sich entweder auf die Person des Schwörenden allein, wie z. B. im Schwure der Römer beim Jupiter Lapis, oder auch

über seine Familie und sein ganzes Geschlecht und Haus, wie bei den Griechen[95]. In ähnlicher Richtung wie die angeführte Verwünschung der Römer bewegt sich auch der altindische Eid: Vâsischta reinigte sich von der Anklage, seine eigenen 100 Söhne in der Gestalt eines bösen Geistes (Rakschâsa) aufgezehrt zu haben, durch den Schwur: „Ich will sofort tot zu Boden sinken, wenn ich ein Rakschâsa bin!“[96]. Auch in Siam bestand der Eid in schrecklichen Selbstverwünschungen, wenn man nicht die Wahrheit sagte[97]. Auch der Malaie wünscht sich, wenn meineidig, den Tod durch das Schwert binnen Monatsfrist[98]. — Selbstverwünschungen, wie warúmu wambähe (die Geister sollen mich töten!) oder wande pámbâhe (möge mich mein Vater töten!) führt der Wadschagga beständig im Mund[99]; es ist wohl schon ein Zeichen der Zersetzung des alten Glaubens an die Wirksamkeit des Wortzaubers und des Ordales, dass man im Prozessverfahren solche Eide nicht mehr gelten lässt. Die Pulayer (eine Sklavenkaste in Travankur im südlichen Indien) rufen im Schwure Krankheit und Tod nur auf ihr eigenes Haupt herab[100], ebenso die Atschinesen[101], die Bewohner von Ambon, den Kei- und Tenimber-Inseln[102] und die Mairassis oder Bergbewohner zu Lobo in Südwest Neu-Guinea[103]. — Andererseits beziehen die Ho (in Zentralindien) Besitz, Frau und Kinder in die Verfluchungsformel ein[104]; ebenso die benachbarten Kolh[105]; und auch der Konde in Ostafrika leistet zur Erhärtung einer Aussage folgenden Schwur: „Ich will noch heute mit den Meinigen in die Unterwelt abgerufen werden!“ (d. h. wenn ich lüge)[106].

Die Mitverfluchung der Angehörigen im Eid ist, wie dies Hirzel in so scharfsinniger Weise für den altgriechischen Eid ausgeführt hat[107], einer Verpfändung gleich zu achten; es können natürlich unter Umständen auch der eigene Leib und unbelebte, wenn nur wertvolle Dinge ebenfalls als Pfänder gesetzt werden.

Abgesehen von den Personen, auf welche die Eidesverwünschung sich erstreckt, kommt für die Auffassung des Eides auch der Wortlaut und Inhalt der Eidesformel selbst in Betracht. Er enthält in der Regel entweder eine blosse Anrufung jener Wesen, die als Hüter des Eides gedacht werden, mit oder ohne Nennung ihrer Namen, ferner eine kurze Schilderung des Geschickes des Eidbrüchigen durch Angabe der Krankheit oder Todesart, die ihn treffen soll. Die schon erwähnten Pulayer wollen im Meineidsfalle von Cholera und Pocken ergriffen oder vom Blitze getroffen werden[108]; der Atschinese hat

die Auswahl zwischen verschiedene Krankheits- und Todesarten enthaltenden Verfluchungsformeln, als „Möge mich der Tiger holen! Möge der Donner mich treffen! Möge ich aussätzig werden!“ usw.[109] Es liegt die Vermutung auf der Hand, dass viele diese Verwünschungsformeln ursprünglich mit einer der erwähnten zauberischen, später symbolischen Eideshandlungen verknüpft waren, welche jedoch allmählich als überflüssig fortgelassen wurden, so dass schliesslich nur die blosse Eidesformel übrig blieb. Manchmal mag der Entwicklungsprozess allerdings auch der umgekehrte gewesen sein . . .

---

9. Kapitel.

Ordaleide und symbolische Eide.

Wenn man die aus einer Eidesformel und einer Eideshandlung zusammengesetzten Eide auf ihr Wesen untersucht[110], so ergeben sich bezüglich der Bedeutung der Eideshandlung bemerkenswerte Unterschiede. In vielen Fällen ist die Eideshandlung noch selbst Ordal, in anderen nur mehr symbolisch. Ein echter Ordaleid liegt vor, wenn der Schwörende den Eid „essen“ oder „trinken“, das Grab eines Vorfahren überschreiten, das Haupt von Angehörigen oder einen der Gottheit geweihten Gegenstand berühren muss usw. Man erwartete nämlich, dass im Falle des Falschschwures die Folgen beim Schwörenden selbst oder seiner Familie entweder allsogleich oder wenigstens in kurzer Zeit zutage treten würden. Wenn z. B. der Eid gegessen oder getrunken wird, müssen sich beim Eidbrüchigen alsbald Vergiftungserscheinungen einstellen; beim Überschreiten des Grabes der Vorfahren muss der Meineidige tot zusammenstürzen oder wenigstens von Krankheit befallen werden usw. Dieser echten Ordalform des Eides steht jene Kategorie von Eideshandlungen gegenüber, welche nur das Schicksal des Eidbrüchigen dem Schwörenden sinnbildlich oder mimisch vor Augen führen soll, ohne dass gerade zwischen ihr und der Bestrafung des Meineidigen ein wirkliches Kausalitätsverhältnis bestehen muss. Ein Beispiel ist das bei Eidesleistungen so häufige Schlachten von Tieren, wobei der Tod des Tieres das Los des Eidbrüchigen andeutet. Auch die Waffeneide sind vielfach keine Ordaleide mehr und blosse Symbolismen der letzteren Art.

Zwischen beiden Formen der Eideshandlung besteht jedoch kein genereller Unterschied; die zweite Form ist sicherlich aus dem älteren

Ordaleide hervorgegangen und durch zahlreiche Zwischen- und Übergangsformen mit ihm verbunden. Manchmal ist es sogar fast unmöglich, eine bestimmte Eideshandlung nach obigen Gesichtspunkten zu klassifizieren, woran allerdings, wenn auch nicht immer, die Ungeschultheit der Beobachter und die Mangelhaftigkeit der Quellen Schuld trägt. Es dürfte am besten sein, bei der nun folgenden Darstellung der verschiedenen Eidestypen jedes weitere Schematisieren zu vermeiden und sich einstweilen mit jener oberflächlichen Einteilung zufriedenzustellen, durch welche jenes Moment, welches für die betreffende Eidesform gerade am charakteristischsten ist, an die Spitze gestellt wird, gleichgültig, ob dieses Moment in der Formel oder in der Handlung beim Eide vorkommt.

---

10. Kapitel.

Himmel und Erde im Eide.

Die Anrufung der Himmelskörper im Eid ist wohl schon älter als der Gestirnkultus. Bereits in der praeanimistischen Zauberperiode glaubte der Mensch die Zauberkraft zu besitzen, um auf die Lichtkörper einzuwirken. Die Sonne ist z. B. eine Substanz, wirkt in jeder Nachbildung und in jedem Feuer und wird durch das Feuer beeinflusst[111]. Nach Entstehung einer Götterwelt nahmen die Himmelskörper in derselben naturgemäss eine wichtige Stellung ein und wurden bevorzugte Zeugen und Schützer des Eides, zu dem sie teils durch blosse Anrufung, teils durch ordale oder symbolische Handlungen in Beziehung gesetzt wurden.

Der Himmel wird entweder als Ganzes, als Firmament, angerufen oder die Sonne allein; der Mond und die Sterne kommen beim Eide nur wenig in Betracht. Der Schwur beim Himmel ist dagegen sehr häufig mit jenem bei der Erde kombiniert. In dieser Form ist er z. B. auf Java noch heute gebräuchlich, wo er im Javanischen von Pekalongan „sasat“ genannt wird und nach den Begriffen des Eingeborenen einen sehr schweren Eid darstellt, dem man wohl vertrauen kann. Der erste Teil des sasat ist der gewöhnliche Verwünschungseid, soepâtâ, bestehend in einer gegen sich allein oder gegen seine nächsten Verwandten gerichteten Verfluchung. Durch die sasat ruft man danach noch Himmel und Erde, boemi-langit, zu

Zeugen des Eides an. Das blosse Nennen ihrer Namen ist jedoch nicht genügend; der Eid muss durch ein mit dem Finger auf dem Boden beschriebenes Kreuz (prapatan) bekräftigt werden, sonst gilt er nichts. Den Eid bei Himmel und Erde legt man in der Regel nicht in, sondern ausser Haus ab. Nimmt man beide, Himmel und Erde, zu Zeugen des Eides, dann müssen sie die Ablegung des Eides auch sehen und ist daher die latar (Dorfplatz) der von vornherein bestimmte Platz dafür[112].

Wir haben diese Stelle etwas ausführlicher wiedergegeben, weil sie für den Eid bei Himmel und Erde geradezu charakteristisch ist. Vielfach besteht die Anrufung des Himmels lediglich in einer Erhebung der Hand himmelwärts. Wie in Indien bei feierlichen Eiden mit der Hand gen Himmel gezeigt wird und auch die Singhalesen „by lifting the hand towards the sun“ ihren Eid leisten[113], heben auch die Angehörigen der semitischen Rasse, Araber und Juden, die rechte Hand zum Schwure himmelwärts, und in Schottland und anderen Teilen Europas wird der Zeugeneid noch in dieser Weise geleistet. Auch die Kru-Neger in Westafrika zeigen beim Schwure mit dem Finger auf Himmel und Erde[114], uud bei den Agni des Baulégebietes im Hinterlande der Elfenbeinküste wird ebenfalls bei Himmel und Erde geschworen, indem man den Zeigefinger gen Himmel erhebt, mit ihm dann den Boden und darauf die Zungenspitze berührt[115]. Auch in Palembang auf Sumatra zeigt der Schwörende auf Himmel und Erde und will damit zu erkennen geben, dass Himmel und Erde auf ihn fallen und ihn zerschmettern mögen, wenn sein Schwur sich als unwahr erweisen sollte[116].

Die Sonne allein ist ebenfalls oft Gegenstand von Eidesanrufungen. Der Jakute fordert im Schwure sie auf, ihm Licht und Wärme zu entziehen[117]; der Tunguse ficht mit einem Messer gegen sie und ruft aus: Bin ich schuldig, so lasse die Sonne die Krankheit wie dieses Messer in meinen Eingeweiden wüten![118] Die Mhairs in Marwar (Nordindien)[119] und die schon genannten südindischen Pulayer[120] rufen im Schwur ebenfalls die Sonne an. Der Eid der Dajak unter Anrufung von Petara ist eigentlich auch nur eine Anrufung der Sonne: er wird unter freiem Himmel geschworen mit dem Gesichte gen Sonnenaufgang, und wirft man mehrmals gelb gefärbte Körner von gekochtem Reis (béras koening, die gewöhnliche Opfergabe für Geister) sowohl nach Osten wie nach Westen[121]. Die Mairassis an der Tritonsbucht in Neu-Guinea fordern im Schwure

die Sonne auf, sie zu vernichten[122], und auch die Schwarzfuss- und Schoschoni-Indianer rufen die Sonne zum Zeugen des Eides an.[123]

Die bereits aus Java oben mitgeteilte Sitte, dass der Eid bei Himmel und Erde im Freien geschworen werden musste, findet sich noch auf der Savuinsel, früher auch auf Ceramlaut und Gorong[124]. Auch die Malaien der Padangschen Oberlande (Sumatra) haben wie die schon erwähnten Palembanger mehr Vertrauen auf den Eid unter freiem Himmel[125]. Bei den Römern durfte der Eid bei Dius Fidius ebenfalls nicht unter dem Schutz eines Daches geschworen werden[126].

Der Mond wird im Schwure (neben der Sonne) auf den Aruinseln angerufen[127]; die Mondfinsternis (eigentümlicherweise aber nicht die Sonnenfinsternis) von den Alfuren auf Ceram[128].

Bei den Sternen schwören die Armenier[129]; auch bei den Schwarzfussindianern in Canada rufen die Weiber die Plejaden, die Männer den Morgenstern zu Zeugen an[130].

Viel häufiger noch als die Anrufung des Himmels und der Lichtkörper ist der Schwur bei der Erde. Derselbe besteht in einigen Fällen in der blossen Anrufung der Erde zur Zeugenschaft; in der weitaus grossen Zahl ist er jedoch mit Eideshandlungen verbunden, welche die Wirkung der Anrufung verstärken und sinnbildlich zur Darstellung bringen sollen. Zu diesen Eideshandlungen gehört die Berührung des Bodens mit der Hand oder der Zunge (analog dem Erheben der Hände nach oben im Schwure beim Himmel), das Aufheben von Erde und endlich das Verschlucken von solcher. Der zauberischen Abkunft aller dieser Eideshandlungen haben wir auf S. 25 bereits gedacht.

Was das Berühren der Erde beim Schwure bei derselben anbelangt, so wird unter den vielen Eidesarten der Singhalesen auch eine erwähnt „by striking the ground“.[131] Die Gajus (im Innern von Atschin) schlagen beim Schwure bei der Erde mit der flachen Hand auf den Boden: sie, die Erde, möge den Leichnam des Schwörenden seinerzeit nicht annehmen, falls dieser schuldig sei an dem ihm zur Last gelegten Verbrechen[132]. Die Redjangs (ebenfalls in Sumatra) schwuren ebenfalls zuweilen bei der Erde, indem sie die Hände darauf legten und ausriefen, sie (die Erde) möge nie etwas zu der Schwörenden Ernährung beitragen, wenn falsch geschworen würde[133]. Auch bei den Lampongern in Südsumatra musste derjenige, der

schwur, mit der Hand dreimal auf den Boden schlagen mit der Versicherung, dass er die Wahrheit spreche[134]. Dass in einzelnen Provinzen von Java, z. B. in Pekalongan, zur Bekräftigrng des Eides mit dem Finger ein Kreuz (prapatan) auf dem Erdboden beschrieben, derselbe also berührt wurde, ist bereits erwähnt worden. Die Kreuzesfigur wird wohl auf christlichen Einfluss zurückgehen. — In der Minahassa auf Celebes hatten die Bewohner in der alten heidnischen Zeit die Gewohnheit, wenn sie eine Aussage bekräftigen wollten, die Hand auf die Erde zu legen[135]. Die Kruneger zeigen beim Schwure nicht nur gen Himmel, sondern auch nach der Erde[136]. Bei den Bafioti in Loango wird fast ausschliesslich bei der Erde geschworen; der Schwörende kniet dabei auf den Boden nieder (gewöhnlich an einem Kreuzweg)[137] und berührt und streicht abwechselnd seine Körperteile und die Erde oder zeichnet mit dem Mittelfinger eine Figur auf den Boden[138]. Auch in Angola ist die gewöhnliche Art und Weise der Neger, die Wahrhaftigkeit ihrer Angaben zu beschwören, mit dem Zeigefinger jeder Hand zuerst den Erdboden und sodann Zunge und Stirne zu berühren. Ein Gemisch heidnischer und christlicher Ideen liegt jedenfalls vor (wie auf Java, s. oben), wenn in der Umgebung von Loanda die Eingeborenen an Eidesstatt mit dem Finger das Kreuzeszeichen auf dem Boden beschreiben[139]. Auch die alten Nahuas (Bewohner von Mexiko) berührten beim Eidschwure mit dem Zeigefinger die Erde und dann ihre Zunge[140]. Peruaner, der vor einem spanischen Richter (in der ersten Zeit nach der Eroberung) einen Eid ablegen sollte, rief die Erde an, die sich öffnen und ihn lebend verschlingen sollte, wenn er die Unwahrheit sprach[141]. Auch die Schoschoni-Indianer riefen im Eid die Erde zur Zeugenschaft an[142]. In zahlreichen alten Eidesformeln der Magyaren wird die Erde aufgefordert, den Meineidigen nicht auf sich zu dulden, nach dessen Tode nicht in sich aufzunehmen, sondern aus sich herauszuschleudern[143].

Stärker als die blosse Berührung der Erde wirkt, wenn ein Bestandteil von ihr, Sand oder eine ganze Erdscholle, beim Schwur in die Hand genommen wird. Die Zauberkräfte des Erdbodens werden dadurch direkt der Person des Eidleistenden einverleibt. Später wird diese ursprünglich magische Handlung als eine symbolische Anrufung der Erdgottheit aufgefasst. So halten die Garos in Assam während des Hersagens der Eidesformel etwas Erde in den Händen[143a]; auch die Singhalesen im Königreiche Kandy warfen manchmal beim

Schwur eine Handvoll Erde in die Luft[144]. Die Tschinuan auf Formosa graben beim Schwur ein Loch in die Erde, legen einen Stein hinein, werfen dann unter Geschrei Erde gegeneinander und bedecken dann den Stein wieder mit Erde[145]; die Alfuren der Minahassa nahmen (in der heidnischen Zeit) ebenfalls beim Eid auch Erde in die Hand[146]. Auf Ceram wird bei den Stämmen der Patasiwa und Patalima zur Schlichtung von Grundstreitigkeiten manchmal von einem Eide Gebrauch gemacht, bei welchem ein wenig Erde, ein Stück Holz und einige Blätter der auf dem strittigen Boden stehenden Fruchtbäume zusammengebunden, auf die Erde gelegt, und darauf von den schwörenden Parteien mit den Händen berührt werden[147]. Hier ist der Gebrauch allerdings schon stark symbolisiert, insbesondere ist in der Beziehung der besonderen Eidform zur Natur des Streitobjektes ein neues Element in den Eid eingetreten, gerade so wie im altindischen Eide, wo unter Umständen (bei Grundstreitigkeiten) der Schwörende Erde aus einer Ackerfurche in die Hand nahm[148]; doch dürfte auch bei diesen Eidformen der Zaubergedanke das ursprünglich wirksame Prinzip gewesen sein. Auch auf den Tenimber- oder Timorlautinseln wird (bei geringfügigen Anlässen) geschworen, indem etwas Erde in die rechte Hand genommen und unter Emporheben derselben Duadilah, der Erdgeist, angerufen wird[149]. Auch der Loangoneger nimmt Erde von irgendwo in die Hand, wenn er bei der Erde ein Zeugnis, eine Zusicherung bekräftigt[150].

Zwei sehr eigenartige und offenbar sehr altertümliche Formen des Erdeides sind das Essen von Erde und das Legen von Erde auf das Haupt des Schwörenden. Neben der primitiven Einverleibung der Zaubereigenschaften der Dinge durch Verschlucken oder Kontakt mit dem edelsten Teile des Körpers, dem Kopfe, tritt hier bereits die Ordalnatur der genannten Eidesbräuche stark in den Vordergrund. Man glaubt jetzt, der Schwörende werde, falls meineidig, durch den Genuss der Erde innerlich krank werden, oder die auf seinem Haupte ruhende Scholle werde äusserliche Erkrankung oder sofortigen Tod durch Zusammenstürzen bewirken. Zwischen diesen Schwurformen und der Anrufung der Erde unter blosser Berührung bestehen zahlreiche Übergänge, wo z. B. das Essen von Erde nur markiert wird. Andererseits ist die Eidgeophagie nahe verwandt mit der grossen Gruppe der Eide durch Essen und Trinken, den Eidesmahlzeiten und Eidtrunken. Kommt doch z. B. im Schwerteid Erde häufig als Zutat in den Eidestrunk!

Das Erdessen an Eidesstatt ist vor allem in Indonesien weit verbreitet. In der westlichen Minahassa kommt es bei der Schlichtung von Grenzfragen als Ordaleid häufig vor; es wird jetzt damit erfleht, dass die Gottheit denjenigen mit einem langen Leben segne, dem der strittige Grund wirklich gehört, während derjenige, der diesen durch falschen Schwur sich aneignen will, bald stirbt[151]. In der anstossenden Landschaft Boläang-Mongondou müssen beim mongibotkonboeta-Eide die Beschuldigten eine Handvoll Erde in den Mund nehmen, während einer der ältesten spricht: „Derjenige, der lügt, soll sterben, durch die Erde verschlungen werden, mitsamt seinen Kindern und Kindeskindern!"[152] In der Landschaft Dawan (Westtimor) pflegten ehemals die Eingeborenen bei Leistung des Eides suub songgo uspaha zuerst Reis auszustreuen (um den Erdgeist anzulocken) und darauf unter Anrufung der uspaha (Göttin der Erde) ein wenig Erde zu essen[153]. Auch auf Flores muss der Schwörende Engrake, die in der Erde hausende weibliche Gottheit, anrufen, und tua, den gegorenen Saft der Kokosnuss, mit etwas Erde gemischt, trinken[154]. Der Javane spuckt, um den Eid sasat (s. oben) noch kräftiger zu machen, auf das mit dem Finger auf die Erde gezogene Kreuz und verschluckt etwas von der dadurch feucht gewordenen Erde. Ausserdem hat er noch einen besonderen Schwur, der allein im Essen von Erde, welche dazu mit Vorliebe von Begräbnisplätzen genommen wird, besteht. Dieser Eid ist schwerer als der bei Himmel und Erde; die Drohung damit allein genügt schon, um einen Schuldigen zum Geständnisse zu bewegen. Wegen der Schwere des Eides findet derselbe nur in sehr ernsten Fällen (grosse Diebstähle, Ehebruch etc.) Anwendung. Die jetzige ordale Bedeutung dieser Eidesform erhellt aus dem Glauben, dass das Leben dessen, der Erde verschluckt, während er bewusst die Unwahrheit spricht, dadurch verkürzt oder wenigstens durch allerlei Krankheiten, z. B. Wassersucht (boesoeng), Bauchanschwellung (bedoedoeg) oder Lähmung der Beine (loempoeh) bedroht werden würde[155]. Auch auf Ceram gibt es ausser der schon erwähnten Eidesform zur Schlichtung der Grundstreitigkeiten noch eine zweite, bei der beide Parteien eine Handvoll Erde vom strittigen Grund in den Mund nehmen[156]. Nach Riedel[157] wird dieser „Grundeid" (wape tapena) jedoch nur zur Entscheidung über die Anklage des Diebstahles von beweglichen Sachen abgelegt. — Bei der Thronbesteigung Rânavâlonas I. auf Madagaskar ersann man eine neue Art des Eides, das sogenannte Misótro vókaka, wozu rote Erde, die

von dem Grab eines Königs genommen sein musste[158], mit Wasser vermischt, und dem gewöhnlichen Volke zu trinken gegeben wurde; man nahm an, dass dieses Getränk in allen, die etwa den Eid der Treue verletzen würden, als ein Fluch wirken müsse[159]. Im Mombasdistrikt in Ostafrika gehört zur Eidesleistung auch das Verschlucken einer Handvoll Erde[160]. Gemeint ist hier wohl die von anderer Seite vermeldete Sitte des Hirtenvolkes der Masai, zur Beteuerung der Wahrheit mit der Speerspitze etwas Sand aufzunehmen und auf die Zungenspitze zu bringen[161]. Der Bafiote in Loango nimmt ebenfalls zum Eide vom Erdboden etwas Staub und bringt es auf die Zunge.[162] Erde (von einem Grab) assen auch die Negersklaven von Jamaika, um ihre Unschuld feierlich zu beschwören.[162a] Die alten Nahuas (Azteken) hatten eine Form der Beschwörung von Verträgen, wobei sie mit dem Finger die Erde berührten, ihn dann zum Munde führten und ableckten „Asi comia terra haciendo juramento“ (und so ass er Erde beim Schwure)[163].

Das Legen einer Erdscholle auf das Haupt des Schwörenden ist heute noch in der südindischen Provinz Maissur (Mysore) bei der Austragung von Grenzstreitigkeiten üblich. Es läuft dabei ein Mann mit einer Kugel, die aus Erde vom Boden des Dorfes geformt ist und im Innern etwas Wasser enthält, auf dem Kopfe die strittige Grenze ab. Hat er dabei die rechtmässige Linie eingehalten, so ist alles gut; sollte er aber, wenn auch nur zufällig, davon abweichen, so zerspringt die Kugel in Stücke; der Läufer selbst stirbt in 15 Tagen und sein Haus wird zur Ruine[164]. Ähnlich ist ein Eid der Chewsuren im Kaukasus bei einem Grundstreite: der Kläger nimmt vom strittigen Grund eine Handvoll Erde, streut sie in Gegenwart der Richter sich auf den Hals und spricht: Möge die Sünde der Erde mir zur Last fallen, wenn ich die Unwahrheit sage!“[165] Bekannt sind die „Raseneide“ des europäischen Mittelalters. So gab es z. B einen altschlesischen Eid in einer Grube mit einer Erdscholle auf dem Haupte[166], der noch in einer Urkunde aus dem Jahre 1590 erwähnt wird; und einen ähnlichen Eid bei den Magyaren bei Streitigkeiten um Landbesitz, wobei mit blossen Füssen, gelöstem Gürtel und einer Erdscholle auf dem Kopfe geschworen wurde[167]. Dieser Eidesbrauch, der in einer Urkunde von 1570 als eine „regni consuetudo ab antiquo approbata“ bezeichnet wird, galt auch in Siebenbürgen[168]. Bei den Magyaren musste auch, wenn der König ein Grundstück jemandem zu Lehen gab, der Besitzergreifer einen Eid leisten, wobei er von den

vier Ecken seines Besitztumes Erde nahm und über das Haupt seiner nächsten Verwandten schleuderte. Im Anhange zum magyarischen Corpus juris (juramentum in metallo reambulatione praestandum) wird der Eid bei der Erde als „seria et terribilis juramenti forma" bezeichnet [169].

Dem Eid mit der Erdscholle auf dem Haupte nahe verwandt ist der sogenannte „Rasengang", der Schwur unter dem Rasenstreifen, wobei ein solcher vom Boden abgelöst, emporgehoben und gestützt wurde. Unter diesem Erdbande knieten die Schwörenden nieder und legten den Eid ab. Der Rasengang war vornehmlich in Skandinavien bei dem Abschlusse von Blutsbrüderschaft und auch als Gottesurteil in Übung [170] und wird in ersterem Falle von Weinhold und Konrad Maurer als eine blosse Verstärkung des Bundeseides angesehen [171].

Eine Erinnerung an diesen Schwur unter dem Rasenband ist auch wohl noch in den Sagen enthalten, in welchen jemand, um sich fremden Grund zuzueignen, Erde von demselben in seine Schuhe praktiziert und dann den Meineid schwört, dass er auf seinem eigenen Grunde stehe. Eine solche Sage findet sich in Island [172], in Dänemark und Norwegen [173], in Graubünden [174], in Württemberg [175]; das Motiv ist vielleicht sogar noch weiter verbreitet.

Der Eidschwur durch Auflegen einer Erdscholle auf das Haupt wird noch leichter verständlich, wenn wir die Bedeutung, welche dem Kopf als dem edelsten und wichtigsten Organe des Körpers im Eide sonst noch zukommt, damit vergleichen. So ist der Schwur bei dem eigenen Haupte und mehr noch bei dem der eigenen Kinder ein ungemein häufiger Rechtsbrauch, namentlich im indischen und römischen Rechte. — So wie die alten Magyaren einen Erdkloss, legen sich heute noch die Kalmüken beim Schwure direkt den Fuss einer Götzenstatue auf das Haupt [176].

---

11. Kapitel.

Feuer und Wasser, Steine und Salz im Eide.

Die Zaubergewalt des Feuers und die göttliche Verehrung, welche im Zeitalter des Geisterglaubens diesem Element allgemein erwiesen wird, lassen es von vornherein erwarten, dass auch bei ihm geschworen wird. Auffallenderweise finden wir aber das Feuer in

Wirklichkeit im Eide doch nur selten angerufen, ganz im Gegensatze zum eigentlichen Ordale, in welchem es eine so grosse Rolle spielt. Der sogenannte Eid der Mauren am Senegal, der in einer dreimaligen Berührung eines glühenden Eisens mit der Zunge bestand[177], stellt eigentlich noch ein solches Gottesurteil vor. Den alten, dem Feuerkulte huldigenden Jraniern galt ein Schwur bei diesem Element als besonders gewichtig[178]. Auch die Armenier schwören beim Feuer[179]. Bei den Südslawen sind Beteuerungen und Eide mit Berufung auf den Herd heute noch sehr gebräuchlich, z. B.: „So wahr das Herdfeuer nicht mit meinem Blut ausgelöscht werden möge!" oder „So wahr der Giebel des Daches nicht auf den Herd fallen soll!" usw[180]. Die Skythen schwuren nach Herodot (IV 68) ihren grössten Eid bei den *βασιλήιαι ἱστίαι*, dem Herde des Königs, wobei allerdings der Herd als eine Gottheit personifiziert wird[181]. Auch die Schoschoni-Indianer in Nordamerika riefen das Feuer als Zeuge eines feierlichen Versprechens an[182] und ebenso hatten die alten Mexikaner einen Eid, bei dem man Kopalharz ins Feuer warf[183].

Wie das Feuer, so hat auch das Wasser in der Schwurhandlung seinen Platz und kommt als Opfergabe und Symbol in Betracht. Vermöge seiner Unentbehrlichkeit zum Leben des Menschen galt es seit jeher als etwas der Gottheit Geheiligtes, und auch die Stätte, wo es in der Natur sich findet, war eo ipso heilig. Damit erklären sich die zahlreichen Fälle, wo Schwurzeremonien an Quellen und Gewässern, d. i. an einer solchen heiligen Stätte vorgenommen werden, wie die Eide der Germanen bei Quellen, Brunnen und Flüssen[184] und der Slawen bei „Bäumen, Quellen und Steinen"[185]. Im alten Griechenland schwur man bei den Flussgeistern, da sie imstande waren, den Meineidigen in die Fluten hinabzuziehen[186]; und die Götter selbst bei der Styx, dem schaurigen Flusse der Unterwelt. Der am meisten bindende Eid der Kolis, einer im westlichen Indien weit verbreiteten Kaste von Ackerbauern, wird am Ufer eines Flusses oder in der Nähe eines Brunnens geleistet und das Wasser davon von den Schwörenden benützt, sich damit gegenseitig einzureiben[187]. Die Toungtha im Hinterlande von Tschittagong hatten ebenfalls einen Eid beim Wasser[188]; der grosse Eid bei Schwert, Speer, Flinte und Blut der benachbarten Pankhos und Banjogis musste am Ufer eines Flusses geleistet werden[189]. Der am meisten bindende Eid der Hinterlandstämme von Arakan soll nach einem anderen Beobachter sogar nur darin bestehen, dass ein Trinkgefäss in das Wasser eines

vorbeifliessenden Stromes einmal mit und ein zweites Mal gegen die Strömung eingetaucht wird[190]. In Sintang auf Borneo wird der Eid gleichfalls am Flussufer abgelegt, indem Asche in die Fluten geworfen und die Poyang (Vorväter) angerufen werden[191]. Auch in der Landschaft Kamassia oder Baringo in Ostafrika schwört man bei einem fliessenden Gewässer[192].

Statt des Schwures an der heiligen Stätte selbst, am Flussufer oder Brunnenrande, kann die Anrufung auch mittelbar durch Ausgiessen von dorther entnommenem Wasser erfolgen. Die blosse Libation wurde dann später wohl auch in einzelnen Fällen durch den Trunk des Eidwassers ersetzt oder damit verbunden. Aus dem noch mit den Zaubervorstellungen zusammenhängenden Glauben an die lustrierende Kraft des Wassers entwickelte sich also nach und nach ein typischer Ordaleid. Es ist zweifelhaft, ob bei den alten Griechen die Spende des Styxwassers schon mit einem Trunke verbunden war, und neigt sich Hirzel[193] eher der Ansicht zu, dass dies nicht der Fall war, die Spende vielmehr nur ausgegossen wurde, gerade so wie heute noch in ganz Indien beim Eide mit Gangeswasser in der Hand[194]. Der Zweck dieser Libation ist, wie aus dem analogen aus dem indischen Kulte herübergenommenen Brauche der Birmanen hervorgeht, den Geist der Erde (und den der Gewässer) zur Zeugenschaft für die vorzunehmende Rechtshandlung (Schenkung, Gelöbnis) aufzurufen[195]. Die gleiche Bedeutung können wir vielleicht auch dem Friedenseide der Papua an der Geelvinksbai durch Ausgiessen von Wasser[196] zuschreiben, wenn auch der ursprüngliche Sinn ein Analogiezauber gewesen sein mag (s. oben S. 25).

Hängt es auch mit dieser Heilighaltung des Wassers zusammen, dass bei den Maghras in Gorákhpur (Nordindien) der Schwur beim Dhobi (Wäscher) zu den meist bindenden gehört?[197] Oder ist es die zauberische, dämonische Natur, welche der Volksglaube den Mitgliedern dieser nützlichen Kaste beilegt, was sogar zur Folge hat, dass schon der Anblick allein eines Dhobi unheilbringend wirkt, welche Vorstellung sich davon herleiten soll, dass der Wäscher berufsmässig mit schmutzigen Sachen zu tun hat und dadurch selbst als unrein gilt[198].

Hier ist wohl auch der geeignete Ort, die sehr merkwürdige Rolle des Salzes in Eidesleistungen und Verträgen zu besprechen. Post sieht die „Salzeide“, welche sich bei so vielen Völkern finden, als rein symbolisch an, indem bei ihnen das Zerschmelzen des Salzes andeuten

solle, dass der falsch Schwörende in gleicher Weise vergehen werde[199]. Diese Erklärung ist ungenügend. Die Symbolik war hier sicherlich nicht der primäre Zweck; vielmehr repräsentiert das Salz für den primitiven Menschen eine Zauberagens in grösstem Massstabe. Vor allem musste ja seine Löslichkeit und sein Verschwinden in Wasser lange ganz unerklärbar sein und es schon zu einem Zaubermittel par excellence machen, wenn es auch in der Gegenwart im Glauben der Natur- und Kulturvölker mehr als Abwehrmittel gegen Zauberei und Geister dient, weniger aber selbst zur Bezauberung anderer verwendet wird[200].

Ein Verbreitungszentrum des Salzeides in beschränktem Mass ist Indonesien. Bei den Galela und Tobeloresen auf Halemahera wird dabei in eine Schüssel ein wenig Salz gestreut und darauf Wasser gegossen. Die Person, welche den Eid leistet, wird vor die Schüssel gestellt und spricht eine Verwünschung über sich selbst, worin allerdings vorkommt, dass seine Arbeit (nämlich des Schwörenden) wie Salz wegschmelzen möge (im Falle der Schuld. Es handelt sich um Reinigungseide). Der Schwörende geht dann viermal um die Schüssel herum, trinkt dreimal von dem Wasser und befeuchtet seinen Leib damit. Hat er falsch geschworen, so wird er innerhalb Monatsfrist sterben.[201] Meistens ist aber der Salzeid mit dem sogenannten Schwert-Wasser-Eid kombiniert, indem Wasser, in welchem nicht nur Salz gelöst, sondern auch eine Flintenkugel, ein Messer oder ein anderes schneidendes Werkzeug eingetaucht wurden, unter Anrufung des höchsten Wesens getrunken wird. Diese Eidesform findet sich auf Buru[202], Ceram[203], den Tenimberinseln[204] und ist durch die holländischen Beamten sogar nach Neu-Guinea importiert worden, denn im Jahre 1901 liess der Kontrolleur Moolenburgh die papuanischen Bewohner von Windessi an der Geelvinkbai durch einen solchen Schwur geloben, einen geplanten Rachezug aufzugeben[205]. Statt des in Wasser gelösten Salzes wird, wie auf den Aruinseln[206], dabei auch häufig natürliches Seewasser angewendet; ein Beweis, dass die Symbolik des Zergehens des Salzes im Wasser sekundärer Natur ist. Das Trinken von Salzwasser als Eidesbekräftigung findet sich ferner in Alt-Japan. In der Fortsetzung des Nippon-ki heisst es: „Sie verbeugten sich nach der Sitte in der Halle nach allen vier Richtungen des Himmels und der Erde und tranken Salzsole“ (shiwoshiru). Dies scheint eine alte Form der Eidesleistung auf ein Versprechen zu sein. Auf Toyo-Tama-Fikos Befehl gaben sie ihm

Salzwasser. Er trank es und sagte: „Wenn ich diesen Eid breche, will ich nie wieder Salz essen!“ Dies war ursprünglich Sitte auf der Insel Tsu-sima. Was heute ushiwo-chigiro (= Salzwasserübereinkommen) heisst, ist ganz dasselbe[207]. Bei den Paharias, einem Aboriginerstamm in den Radschmahalbergen in Niederbengalen, wird bei feierlichen Eidesleistungen Salz auf eine Säbelklinge gelegt und nach Rezitierung der Schwurformel die Klinge auf die Unterlippe des Schwörenden gelegt und das Salz in dessen Mund durch den Mann, welcher die Klinge hält, hinabgespült[208]. Im Pandschab besteht eine merkwürdige Art, sich ewige Freundschaft und Bruderschaft zu schwören, in dem Werfen von Salz in ein Wassergefäss. Diese Sitte heisst im Volksmunde lôte men nimak dâlnâ und gilt als besonders feierliche Eidesleistung. Im Haus eines angesehenen Mannes versammeln sich diejenigen, die miteinander den Freundschaftsbund eingehen wollen. Der Hausherr nimmt einen Wasserkrug und so viele kleine Salzstücke als Anwesende sind, und ladet dann die letzteren ein, ihre Salzstücke in den Krug mit dem Ausrufe zu werfen: „Wenn ich von nun an Gereiztheit oder böse Absichten (gegen den und den) hege, soll Gott mich zergehen lassen wie dieses Salz, das ich in den Topf werfe, im Wasser zerfliesst!“ [209] Möglicherweise ist auch der Eid der ungarischen Zigeuner bei Salz und Brot auf aus dem indischen Mutterlande mitgebrachte Ideen jenes Wandervolkes zurückzuführen. Der Häuptling einer Zigeunerbande von Rakos Palota liess alle Zigeuner bei einem mit Salz bestreuten Stück Brot schwören, dass sie einen Diebstahl an einem ihrer Genossen nicht begangen hätten[210]. Ähnlich ist eine Eidesform der finnischen Wotjäken, wobei der zu Vereidigende mit Salz bestreute Brotstückchen, die aus einem Körbchen von Birkenrinde ihm dargeboten werden, verzehrt[211]. Goldmann denkt auch bei der Rolle des Sauerampfers im Judeneid des deutschen Mittelalters an den bekannten Salzgehalt dieser Pflanze[212]. Der Salzeid begegnet uns schliesslich wieder in Westafrika, wo die Kruneger bei gerichtlichen Zeugeneiden eine winzige Portion Salz, mit Staub vom Erdboden vermengt, mit der Zunge berühren[213].

Steine und Berge, namentlich erstere, werden ebenfalls bei vielen Eidesformen angerufen. Die Schwurleistung auf und bei Steinen dürfte in ihrer ersten Entstehung noch auf die schon öfters erwähnten praeanimistischen Zaubervorstellungen der Urzeit zurückgehen, obwohl dann durch den Animismus viele dieser Objekte zu zeitweiligen oder dauernden Wohnstätten übernatürlicher Wesen erhoben oder direkt

als letztere personifiziert wurden. — Der Schwur bei Bergen jedoch ist, da der Höhenkult überhaupt ganz der animistischen Periode angehört[214], wohl ausschliesslich auf den Götter- und Geisterglauben zurückzuführen und steht mit der Personifikation der Berge als göttlichen Wesen in innigem Zusammenhange.

Die Belege für den Eid bei Steinen sind sehr zahlreich; das Ritual bei demselben ist jedoch ungemein verschieden und besteht entweder in blosser Anrufung, häufiger jedoch in Berührung, nicht selten auch in einer feierlichen Steinsetzung. Die alten Germanen schwuren bei Steinen[215]; das gleiche meldet uns der Chronist Helmold von den Slawen[216]. Von einem in der Mitte durchbohrten Schwursteine, der früher in die Mauer der alten Pfarrkirche in Lairg, Sutherlandshire (Schottland) eingesetzt war, wird berichtet, dass die Parteien, wenn sie durch das Loch sich die Hände reichten, allen Vereinbarungen den Charakter eines feierlichen Eides verliehen[217]. Beim römischen Eid beim Jupiter Lapis war der ihn begleitende Ritus des Steinwurfes das Wesentliche[218]. Bei den Abchasen im Kaukasus muss jeder, der einen Eid schwört, auf den grossen Stein unter der Eiche unterhalb des Berges Dudrüpsch irgendeine Münze oder einen Gegenstand aus Metall legen[219]. Die Afghanen beschwören ebenfalls Verträge über einem Stein[220], und der Hindu schwört beim salagrâma, dem Ammoniten, dem heiligen Steine Vischnus[221]. Die Singhalesen berührten beim Eid einen Kieselstein[222]. Die Garos (in Assam) legen Eide auf einem Stein ab, den sie zunächst feierlich bekränzen[223]; die Khassia errichteten als Zeugen des Friedensschwures einen mausmai oder Schwurstein[224]. Bei den Khyengs (Tschin) in Hinterindien wird beim Steine geschworen, angeblich aus Gehorsam gegenüber den Befehlen von Hlee-neu, der Stammutter der Khyengs[225]. In der Stadt Yaynangûn am Irawadi in Birma befindet sich in einer Pagode ein Stein, den die streitenden Parteien, die dorthin eigens vom Richter zum Eidschwure geschickt werden, dann in der Hand halten müssen[226].

Die Dajaks auf Borneo werfen beim Schwur einen Stein in den Fluss, angeblich als Symbol des Unterganges ihres Glückes im Meineidsfalle[227]. Von den Kenyahs auf Nordborneo heisst es, dass sie den Felsen des Flusses, an dem sie wohnen, grosse Verehrung bezeigen, und dass, wenn sie etwas mit einem Bato (= Stein) Baloi, Bato Bulan usw. bekräftigen, sicherlich die Wahrheit sagen[228]. In Amahei auf Ceram wurde der feierlichste Eid auf den Opferstein

(batu astana) neben dem bailéo (Gemeindehause) geschworen[229]. Auch auf Savu wurden nach einem älteren Beobachter Eide durch Berührung eines heiligen Steines im Dorfe Seba abgelegt und sollen viele, die falsch schwuren, plötzlich an diesem Steine tot niedergefallen, der Stein selbst aber, als jemand sich durch diesen Eid von der Beschuldigung des Ehebruches reinigen wollte, entzwei geborsten sein[230]. Muss auf Luang-Sermata jemand beeidigt werden, so hält er in seiner Rechten ein Messer oder einen Stein[231]. Auf den Kei-Inseln werden kleinere Eide an dem Götzenbild oder heiligen Steine, der sich in jedem Dorfe befindet, geleistet[232]. Die Makassaren pflanzten beim promissorischen Eide drei heilige Steine in den Boden, als Zeugen des Gelöbnisses[233].

Der Steineid kommt auch in Afrika vor. Die westlichen Somali, z. B. die Ejssâ und Gadaburssi, schwören z. B. nach uralter Sitte auf den Stein. Besonders feierlich gestaltet sich dieser Eid, wenn der Schwörende dabei nicht einfach den Stein berührt, sondern ihn über den Kopf nach rückwärts wirft. Sonst geht im gewöhnlichen Leben der Eid auf den Stein in der Art vor sich, dass man dem Schwörenden einen Stein hinlegt und ersteren mit dem Worte tobo (schwöre!) zur Eidleistung auffordert. Der Schwörende sagt darauf nur: dágaha! (so wahr das ein Stein ist) und damit ist die Handlung zu Ende[234]. Die Bagara Kordofans schwuren einen Friedenseid mit den Bewohnern des Gebal Delen beim Koran und beim Reibstein zur Mehlbereitung[235]. In Westafrika spielen nach Staudinger die sog. So-Steine (aus einem rötlichen und schwarzen Material) und die Steinäxte in der Zeremonie des Schwörens eine Rolle[235a]. Näheres wird uns leider nicht gesagt. — Der Apacheindianer in Amerika legt zum Schwur einen Stein vor sich hin auf den Boden und sagt: „Meine Worte sollen bestehen, solange dieser Stein dauert!“ Auf diese Weise bekräftigen z. B. Eskimintsin, Deltsché und andere Häuptlinge ihre Freundschaftserklärungen den Weissen gegenüber[236]. Auf einen Stein, der die Dorfgottheit repräsentierte, beschwuren auch die Samoaner der heidnischen Zeit ihre Unschuld, die Hand auf ihn legend[237].

Bei Bergen schwuren auch die alten Germanen[238]; ferner hatten die ausgestorbenen Urbewohner der Kanaren, die Guantschen, einen Eid bei Echeyde (jetzt Pic de Teyde), dem höchsten Berge von Teneriffa[239]. Bei dem Battakstamme der Orang Timor auf Sumatra ist es Sitte, die Zeremonie des Schwures auf einer hohen, in den Fluss

oder in den Tobasee hineinragenden Landzunge vorzunehmen[240]. Die Mairassis oder Bergbewohner von Lobo an der Tritonsbai in Süd-west-Neuguinea riefen im Eide den Berg Lamantsjieri an, sie zu vernichten, wenn sie die Unwahrheit sprechen oder die Treue brechen würden[241]. Bei den Soninké am oberen Niger ist der Schwur beim heiligen Felsen von Kulikoro unverletzlich[242]. Der Eid der noch nicht zum Buddhismus bekehrten Burjäten in Sibirien war wenigstens noch im XVIII. Jahrhundert die Besteigung eines Felsens am Westufer des Baikalsees, Ajechu-Tscholon oder Schreckensfelsen genannt[243]. Auch ein Reinigungseid der Tungusen bestand in der Ersteigung gewisser Anhöhen, z. B. des eben erwähnten Schamanenfelsens am Baikalsee, wobei ausgerufen wurde: „Bin ich schuldig, so will ich sterben oder Kinder und Vieh verlieren oder stets ein unglücklicher Jäger sein!“[244]

---

12. Kapitel.

Das Pflanzen- und Tierreich und der Eid.

Nach der animistischen Theorie, welche noch bis vor kurzem in der Ethnologie und Religionswissenschaft unumschränkte Gültigkeit besass, wird von den Primitiven den Pflanzen und Tieren eine Art von Seele zugeschrieben. Ausserdem können beide, Pflanzen und Tiere, der Sitz fremder Geister, menschlicher Seelen und wirklicher Dämonen werden. Tylor, der Schöpfer der Lehre vom Animismus, führt Baumverehrung und Tierkult, welche im Leben der Naturvölker einen so grossen Raum einnehmen, ausschliesslich auf diese Vorstellungen zurück[245]. Wir haben im 7. Kapitel, bei der Besprechung der Zaubernatur der ältesten Eidformen, uns wohlweislich enthalten, auf die Frage einzugehen, ob und inwieweit die Verehrung von Tieren und Pflanzen auch aus dem Zauberglauben hervorgegangen sein könne, und uns mit dem Hinweise begnügt, dass nach Preuss die Tötung von Tieren wenigstens ursprünglich nicht zu Opferzwecken, sondern um sich die Zauberkraft dieser Lebewesen besser anzueignen, erfolgt sein könne.

Was die jetzige Rolle der Pflanzen im Eid anbelangt, so ist sie eine zweifache: entweder werden sie personifiziert und als Zeugen oder Richter angerufen, oder sie repräsentieren ein durch den Kulturstandpunkt, insbesondere die wirtschaftlichen Verhältnisse,

besonders geschätztes und geehrtes Objekt, welches gewissermassen als Pfand für die Erfüllung des Schwures symbolisch eingesetzt wird. Im letzteren Falle handelt es sich dann zumeist nicht um die Pflanze als Ganzes, sondern um Teile derselben, namentlich um Blüten und Früchte, welche im Kult und der Ernährung des Volkes von Wichtigkeit sind und eigentlich als Opfergaben dienen; die Pfandsetzung ist dann nur eine Übertragung dieser ursprünglichen Bedeutung ins Symbolische. Auf diese Weise ist vor allem die Rolle der Getreidekörner in der Eidesleistung zu erklären. Gerstenkörner und -ähren (Jowäri), welche in Indien heute noch allgemein heilig gehalten werden[246], werden z. B. von den Bhil beim Schwur in die Höhe gehalten und dabei gebetet, dass das Korn dem Schwörenden beim Essen im Falle der Lüge Fluch und Vernichtung bringen möge[247]. Gerstenkörner kommen auch in dem schon früher erwähnten Schwurritus der Kolis vor[248]. Einen solchen Eid gleichzeitig mit Ordal- oder Orakelbedeutung finden wir auch in der mongolischen Rezension des Vikramacaritam, wo die Königstochter, über Gerstenkörner gebeugt, schwört, dass sie nur ihren für blödsinnig erklärten Mann liebe. Da die Gerstenkörner dabei unbeweglich bleiben, wird der Eid als wahrheitsgetreu angesehen[249].

Noch häufiger als die Gerste wird im Eide der Reis angerufen oder symbolisch verwendet. So berühren die Kolis in Indien beim Schwure gekochten Reis[250], und beim Reis schwören auch die Toungtha in Hinterindien[251]. Wenn ein Dajak in der Landschaft Sintang (Westborneo) einen schweren Eid (namentlich vor Gericht) ablegt, so ist es die erste Pflicht seiner Blutsverwandten oder seines Häuptlings, ihm gelbgefärbte Reiskörner aufs Haupt zu streuen unter dem Gemurmel: „koer, koer, sémangat!“[252] Der Ausruf „koer, koer!“, der bei den Dajak im gewöhnlichen Leben dazu dient, die Hühner zu rufen, soll hier offenbar die in Vogelgestalt gedachte Gottheit anlocken, welche über die Erfüllung des Eides wacht; der Reis ist dabei nicht bloss Opfergabe, sondern auch Symbol für das für die Erfüllung des Eides eingesetzte Pfand, da der Schwörende in der Verwünschungsformel für den Fall, dass die Wahrheit gesprochen wurde, sich eine gute Reisernte herbeiwünscht. — Auch der Eid der Ngadju, eines Dajakstammes in Südostborneo, besteht darin, dass der Angeklagte unter Ausstreuen von Reis den Himmel und die Geister des Weltalls zu Zeugen seiner Unschuld aufruft[253]. In Padang Lawas, im südlichen Battaklande auf Sumatra, wird

eine an Eides Statt abzugebende Erklärung durch das Essen von trockenem ungekochtem Reis bekräftigt. Hat man den Reis aufgegessen, ohne sich ein einziges Mal verschluckt zu haben, so gilt das Zeugnis als reine Wahrheit. Ein ähnlicher doch schwerer Eid ist „dahanon na gorsing", der Eid des gelben Reises, wo ebenfalls gelb gefärbter, jedoch gekochter Reis gegessen wird[254]. In der Landschaft Dawan (West-Timor) pflegte man ehemals bei der Leistung des Eides suub songgo uspaha (s. oben S. 35) zuerst Reis auszustreuen, bevor man Erde ass[255]. Auch hier sollte der Reis wohl als Opfergabe dienen, um die Erdgöttin anzulocken.

Eine Schwurart der Karen in Hinterindien besteht im Essen einer Jackfrucht (vom Artocarpus integrifolia)[256]; im französischen Sudan wird beim Eide die rechte Hand auf eine Kolanuss gelegt und dann von dieser gegessen[257]. Die Oraons in Zentralindien schwören beim Dub-Grase (Agrostis linearis)[258]; die heidnischen Samoaner bei dem Grase, und soll diesem Eide die symbolische Bedeutung zugekommen sein, dass im Falle der Schuld die ganze Familie des Schwörenden sterben und Gras über ihre Wohnung wachsen möge[259].. Auch die Masai in Ostafrika schwuren bei einem Grasblatt, das sie dabei zerbissen[260]. Die Dschuangas und Bhuiyas in Indien berühren beim Eid ein Bambusblatt[261], und bei den Malaien an der Westküste von Sumatra wird mitunter ein frisch abgeschnittener Bambusstengel inmitten der Familienmitglieder, gleichzeitig Eideshelfer des Schwörenden, aufgepflanzt; der Meineidige soll verdorren wie die Blätter dieses Bambus[262]. Die Khyengs oder Tschins in Birma leisten Eide bei den Blüten oder Blättern des thabye-Baumes (Eugenia sp.), welcher der erste Baum gewesen sein soll, als die Welt entstand[263]; die Khonds werden niemals eine Lüge sagen, wenn sie einen Zweig ihres heiligen Baumes (Phyllanthus emblica, Euph.) in der Hand halten[264]. „Wenn ein Hindu mit einem Mangoblatt auf seinem Haupt einen Eid leistet, wird nur ein hartgesottener Zweifler ihm dann keinen Glauben schenken." [265] Wenn bei den Hindus eine Aussage unter Eid abgelegt wird, nimmt der Zeuge ein Blatt vom Pipalbaume (Ficus religiosa) in die Hand und fordert die Götter auf, ihn zu zerquetschen, so wie er soeben dies Blatt zerdrücke[265a]. Auch die Maghras in Gorakhpur (Nordindien) schwören beim Pipalbaum[266]; ebenso ist bei den Báoris oder Moghiás, einem Verbrecherstamm in Radschputana, der Pipalbaum der gebräuchlichste sogund oder Eid und wird stets gehalten, sonst

würde Missgeschick aller Art, z. B. der Tod eines Kindes, Viehsterbe, Missernte usw., den Meineidigen heimsuchen. Im Gerichtsverfahren gilt dieser Schwur für so heilig, dass kein Moghiá, der der ihm zur Last gelegten Tat schuldig ist, diesen Eid leisten, sondern lieber seine Schuld durch Absentierung vom Dorfgericht (panchayet) eingestehen würde[266a]. Auf Timor wird beim Bündniseid ein kleiner Feigenbaum (halik) gepflanzt und auf ihn das Bambusgefäss mit dem Eidestrunk aufgehängt[267]. Bei den Malaien an der Westküste Sumatras erfolgt die Eidesablegung mit Vorliebe auf einem mit hohem Walde bewachsenen Platze zwischen den Dörfern und besteht der Glaube, dass die Bäume verdorren müssen, wenn falsch geschworen wird[268]. Auch auf den Kei-Inseln werden grosse Eide gewöhnlich unter heiligen Bäumen abgelegt[268a]. Auf Ambon und den Uliasern wird zur Schlichtung von Streitigkeiten, namentlich wegen des Fällens von Sagobäumen, das Kauen der Sagowurzel unter Anrufung von upuka lanito (Grossvater, Himmel, — Erde) und der Geister der Vorfahren als Eid angewendet; der Schuldige wird erkranken und sterben[269].

Bei den Barea in Ostafrika bricht der Schwörende im heiligen Hain Therbo Wodeg einen Ast[270]. In den heidnischen Nachbarländern Bagirmis wird der Eid auf das Laub des Baumes Habîla, in Gegenden, wo dieses fehlt, auf das der Harâza (Acacia albida) geleistet[271]. Bei den Beduinen der Sinaihalbinsel nimmt der Zeuge beim Eid einen Zweig in die Hand und spricht: „Bei diesem Zweige und dem Gott, der ihn grünen und verdorren macht, lege ich dies Zeugnis ab!“ [272] Der bekannte Schwur des Papstes in der Tannhäusersage hat also seine Analogien bei anderen Völkern[273] und geht vielleicht auf die primitive Vorstellung von der Baumseele zurück, welche wohl die Ursache war, dass die alten Germanen auch ganz allgemein bei Bäumen schwuren[274]. Im Eid der Montenegriner spielt heute noch ein Schwarzdornzweig eine Rolle, der dem Schwörenden aufs Haupt gelegt wird und symbolisch andeuten soll, dass dem unwahr Redenden der Schwarzdorn auf dem Hausherde wachsen soll, wie es in der Verfluchungsformel heisst[275]. In einem aus der spätkarolingischen Zeit entstammenden Judeneid streut der Schwörende Sauerampfer um seine Füsse[275a].

Die Tiere erscheinen im Eid entweder als Gottheiten oder deifizierte Vorfahren und werden daher als Richter und Zeugen angerufen, — oder sie sind Opfer, die den Göttern dargebracht werden,

damit diese für die Erfüllung der im Schwure übernommenen Verpflichtungen eintreten und die Lüge strafen. Ausserdem kommt dem Opferakte selbst eine symbolische Bedeutung zu, indem der Tod des Tieres das dem Meineidigen bevorstehende Los sinnbildlich darstellt. Diese Bedeutung ist sicherlich sekundär; eher haben wir vielleicht bei der Erklärung des Ursprunges dieser Symbolik an den schon erwähnten Analogiezauber zu denken, wo der Mensch durch Imitation gewisser Vorgänge und Ereignisse Einfluss auf das Walten der Naturkräfte (und auch der Mitmenschen) zu gewinnen trachtete.

Sehen wir uns zunächst die Eidesformen an, in welchen Tiere als Horte oder Zeugen des Eides fungieren. Naturgemäss sind es zumeist durch ihre Stärke und Gefährlichkeit, selten durch ihren Nutzen für den Menschen sich auszeichnende Tiere, welche im Eid angerufen werden. Häufig berührt man dabei einen vom Körper des betreffenden Tieres herrührenden Gegenstand, wie das Fell, einen Knochen, Zahn u. dgl.

a) Eide beim Tiger sind z. B. in Indien sehr gebräuchlich. Die Khonds in Orissa schwören auf eine Tigerhaut oder Tigerkralle, damit der Tiger den Meineidigen zerreisse[276]. Auch die Kisans in Dschaspur (Zentralindien) schwören beim Tiger[277]. Die Dschuangas in Orissa schwören auf ein Tigerfell[278], die Santals in den Radschmahalbergen betrachten den Tod durch den Tiger als einen der grössten Unglücksfälle, und der schwerste Eid, der einem Zeugen bei Gericht auferlegt werden kann, ist, dass, falls er die Unwahrheit spricht, von einem Tiger gefressen sein wolle![279] Früher wurde deshalb bei den Gerichtsverhandlungen im Gebiete der Santals der Eid auf eine Tigerhaut geleistet[280]. Auch die Mech, ein halbwilder Stamm in den westlichen Duars am Fusse des Himalaja, haben einen feierlichen Eid bei Tiger und Bär[281]. Die Garos in Assam nehmen bei Ablegung feierlicher Eide einen Tigerknochen zwischen die Zähne[282]. Die Âo (ein Nagastamm) schwören, indem sie auf einen Tigerzahn beissen[282a]. Der Eid des Mrustammes (in den Bergen von Arakau) besteht in Anrufung des Tigers[283]. Bei den Kuki oder Luschais wird beim Eid ein Tiger- (oder Bären-)Schädel vor die Schwörenden auf den Boden niedergelegt und der Tiger aufgerufen, den Meineidigen zu fressen[284]. Bei den Chinboks, Chinbons und Yindus, Chin-Stämmen in Birma, ist der gefürchtetste Eid das Trinken von Wasser, das über einen Tigerschädel geschüttet worden ist[285]. Einer der gewöhnlichsten Schwüre des Atschinesen lautet „möge mich der Tiger

holen!"[286] Auf Borneo, wo der Königstiger fehlt, vertritt die Tigerkatze seine Stelle. So wird bei den Kenyahs und Kayan am Baramfluss in Sarawak bei der Eidesabnahme der Zahn einer Tigerkatze benützt; der Schwörende hält die Zähne in der Hand und fordert sie auf, ihn mit Unheil heimzusuchen, wenn er nicht die Wahrheit spricht[287]. Bei den Kindjin-Dajaks wird Wasser aus einem ausgehöhlten Tigerzahne getrunken, oder wenn kein solcher zur Stelle ist, mit einem massiven Tigerzahn zwischen den Lippen geschworen[287a]. Auch unter den Muruts wird ein bindender Friede nur beschworen, wenn die Häuptlinge der betreffenden Stämme einen Bambusbehälter, worin ausser anderen Zaubermitteln die sehr geschätzten Zähne der Tigerkatze sich befinden, berührten[288]. Wenn die Bahau am oberen Mahakkam auf den Zahn des Königstigers schwören[289], so haben wir wohl ebenfalls an die Tigerkatze zu denken. — Bei den Khonds von Gandscham (südlich von Orissa) wird der heiligste und unverletzlichste Eid mitunter statt auf ein Tigerfell auch auf ein Pantherfell geleistet[290].

b) Schwüre beim Bären. Bei vielen Völkern ist der Bär wegen seiner Grösse und Stärke das angesehenste und zugleich gefürchtetste Tier; er wird bei Jakuten, Lappen, Apachenindianern usw. göttlich verehrt und auch als Stammvater des Menschen angesehen[291]. Es ist daher begreiflich, dass gewisse Stämme Bengalens auf ein Bärenfell schwören und dass einer der feierlichsten Eide der Mech in den westlichen Duars eine Anspielung auf den Bären enthält[292]. Der Eid beim Bären ist jedoch vor allem eine besondere Eigentümlichkeit der nordeuropäischen und nordasiatischen Völker, für welche ja der Bär das wichtigste wenn nicht einzige Raubtier darstellt. So haben die Ostjaken einen solchen Eid, den auch die Russen in ihren Kreisgerichten zulassen. Man bringt einen Bärenkopf in die Gerichtsstube, und der Ostjake ruft dieses allwissende Tier zum Zeugen an, dass er die Wahrheit rede. Der Schwörende macht dabei die Gebärde des Auffressens und fordert vom Bären, ihn ebenso zu zerreissen, wenn er, der Eidesleister, wider die Wahrheit rede[293]. Statt des Bärenschädels wurde manchmal auch ein Fell des Raubtieres dem Schwörenden vorgelegt, oder der letztere musste die Tatze eines Bären küssen und gewärtigte mit Bestimmtheit, dass im Falle der Lüge der Bär bei der nächsten Begegnung ihn zerreissen würde[294]. Die Wogulen und Wotjäken beissen oder schneiden ebenfalls beim Schwur in die Nase oder das Fell des Bären und

provozieren hierdurch die Rache des Tieres als Hüter des Eides im Falle eines Eidbruches[295]. Auch bei den Samojeden küsst derjenige, welcher sich durch einen Reinigungseid von einem Verdachte befreien will, das Fell der Vorderpratze eines Bären, indem er ausruft: „Wenn ich unwahr rede, möge mich der Bär zerreissen!" Wer einen solchen Eid abgelegt hat, wird für unschuldig erklärt; sollte er aber im Laufe der Zeit auf der Jagd oder sonstwo durch einen Bären selbst nur unbedeutend gekratzt werden, so gilt er von nun an für schuldig und muss vollen Schadenersatz leisten[296]. Auch die Samojeden beissen oder benagen die Haut oder Schnauze eines Bären mit dem Ausrufe: „Möge mich das Tier so benagen, wie ich es jetzt benage!"[297] Ebenso schwuren die Arinzen in Sibirien[298].

c) Eide bei Hunden und Wölfen. Der Hund scheint nach dem Stand unserer Kenntnisse über die Domestikation der Tiere das älteste Haustier gewesen zu sein. Zweifelhaft sind nur die Motive, welche zu seiner Zähmung führten; in erster Linie wird wohl die Absicht zu stellen sein, ihn zur Nahrung zu verwenden, wie auch heute noch zahlreiche Völker Hundefleisch essen; die Verwendung auf der Jagd ist erst später hinzugetreten und in ihrer Verbreitung bekanntlich sehr beschränkt geblieben; gerade bei jenen Völkern, wo die Zähmung und Züchtung des Hundes die grössten Fortschritte gemacht hat, ist die Jagd oft von ganz untergeordneter Bedeutung. Im Kult spielte der Hund anfänglich nur als beliebtes, manchmal auch als einziges Opfertier eine Rolle; erst später, als man die anderen nützlichen Eigenschaften desselben kennen und nützen gelernt und ein intimeres Verhältnis zwischen Mensch und seinem treuesten Gefährten sich ausgebildet hatte, wird die Verehrung des Hundes in den religiösen Handlungen des Menschen Eingang und Ausbreitung gefunden haben. Dann wurde er allmählich zum Totemtier und Ahnherrn ganzer Menschengeschlechter. Zu der Verehrung, welche auf dieser Kulturstufe dem Hund erwiesen wird, mögen auch gewisse Eigenschaften des Tieres, z. B. sein Heulen zur Nachtzeit, welches auf den Verkehr mit den Geistern zurückgeführt wurde, das Ihrige beigetragen haben[299].

Aus diesen Darlegungen erklärt sich auch ohne weiteres, dass der Hund beim Schwure zumeist nur als Opfertier für das im Eid angerufene höhere Wesen fungiert und nur selten selbst als Zeuge und Hort der Eideshandlung auftritt. Das letztere kommt beispielsweise im Schwure der Bhil vor, welche den Hund dabei anrufen,

indem sie die Hand auf den Kopf des Tieres legen und seinen Fluch auf sich herabrufen, wenn sie nicht die Wahrheit sprechen[300]. Auch bei den Mhàrs und Mangs der indischen Zentralprovinzen „obtained a curious custom of swearing on the tail of a dog“ [301]. Auch der rhadamanthische Eid der alten Griechen, in welchem beim Hunde, Widder usw. geschworen wurde, gehört hierher[302]. Sicherlich geschah es nicht bloss aus Frömmigkeit, um den Missbrauch des göttlichen Namens zu vermeiden, dass der Eid bei Haustieren zugelassen wurde. Hier kann es sich nur um Schwurformen handeln, die im Volke längst Wurzel gefasst hatten und nun auch von den Gesetzgebern und Philosophen rezipiert wurden. Auch die Magyaren schwuren einst bei Hunden[303]. Die Kalangs auf Java sollen bei der Eidesablegung den goleh sidjati, ein hölzernes Bild von 1½ Fuss Höhe, einen Hund vorstellend, anrufen[303a].

Wie gesagt, ist der Hund aber zumeist ein den Göttern wohlgefälliges Opfer, und die Opferhandlung selbst entbehrt nicht der symbolischen Bedeutung. Bei dem schwersten Eide der Tungusen wurde ein Hund geschlachtet, von dessen Blute der Beklagte trank mit dem Ausrufe: „So gewiss ich dieses Blut trinke, rede ich die Wahrheit; lüge ich, so will ich umkommen wie dieser Hund!“ [304]. Auch bei den Samojeden besteht eine ähnliche Eidesform[305]. Die alten Bulgaren schnitten beim Schwure mit dem Schwert einen Hund entzwei. Denselben Brauch hat der französische Chronist Joinville im XIII. Jahrhundert von den Kumaniern aufgezeichnet, welche bei einem Kontrakt gleichfalls einen Hund zerstückelten zum Zeichen dessen, dass dem Meineidigen dasselbe Schicksal widerfahren solle[306]. Auch die den Kumanen nahestehenden Magyaren werden ihren Eid beim Hunde wohl in ähnlicher Weise abgelegt haben, und von ihnen scheinen die Sitte die mährischen Slawen angenommen zu haben, von welchen es im Hirtenbrief eines bayrischen Bischofs heisst, dass sie „per canem (seu lupum) sacramenta et pacem egerunt“ [307]. Übrigens melden auch Konstantinus Porphyrogenetes (I 20) und Ignatius Diaconus (Vita Nicephori) von den Slawen, sie hätten bei Eiden Hunde geopfert[308]. Bei den Osseten im Kaukasus ist der feierlichste Eid, wenn man einen Hund ergreift und dabei sagt: „Möge dieser Hund an der Stelle meiner Vorfahren in ihrem Grabe sein, wenn ich das und das getan habe!“ [309] Hier war ebenfalls früher die Tötung des Tieres üblich, wie aus einem älteren Berichte hervorgeht, und soll man geglaubt haben, dass der Hund den Eidbrüchigen durch Beissen strafen

würde[310]. Bei den Bahau-Dajak am oberen Mahakkam geschieht in ernsten Fällen die Eidesleistung unter gleichzeitigem langsamen Töten eines Hundes, wobei dem Tiere mittels eines Schwertes Stichwunden beigebracht werden und der Schwörende sich mit dem ausfliessenden Blute bestreicht. Bei Meineid wird der Schuldige nach dem Glauben der Bahau durch den Geist des Hundes verfolgt, gebissen und getötet[311].

Den Wolfseid der alten Magyaren haben wir bereits erwähnt; er ist nahe verwandt dem Schwure der Wogulen, bei denen dem Bärenfell mitunter auch ein Wolfsfell substituiert wird[312].

d) Anrufung anderer Tiere im Eid. Indem wir hier ganz von jenen Eideshandlungen absehen, in welchen die Schlachtung eines Tieres an sich, oder die besondere Form, unter welcher dieselbe vor sich geht, symbolische Bedeutung für den Schwörenden besitzt, während die Gattung des Opfertieres Nebensache ist (diese Eidesbräuche sollen zusammen mit anderen analogen symbolischen Riten in einem späteren Abschnitte behandelt werden), wollen wir hier nur noch das Wenige zusammenstellen, was über die Beziehungen anderer Tierarten zur Schwurhandlung bekannt geworden ist. Des rhadamantischen Eides, worin u. a. beim Widder, bei der Gans usw. geschworen wurde[313], haben wir bereits gedacht. Der Hindu schwört heute noch auf den Schweif einer Kuh, des für ihn heiligsten Tieres[314], oder (in Kathiawar) durch Berührung des Halses desselben[315]. Dieser Eid ist uralt, denn schon Manu (VIII 113) ordnet an, dass der Richter den Vaiçya (Landmann) den Eid bei der Kuh leisten lassen möge. — Der Tetonindianer in Amerika ruft manchmal auch das Pferd zum Zeugen der Wahrheit an und glaubt, dass er bei einer so ausgesprochenen Lüge vom Ross abgeworfen und den Hals brechen werde[316]. Die Khonds in Orissa schwören bei einer Pfauenfeder[317], manchmal auch auf die Haut einer Eidechse: eine schuppige Haut möge ihnen zuteil werden im Falle eines Meineides![318] Auch die Ameise spielt im Eide dieses Volkes eine Rolle; man schwört bei der Erde von einem Termitenhügel und will wie dieser im Falle des Falschschwures zu Staub werden[319]. Dieselbe Eidesform treffen wir auch bei den benachbarten Dschuangas[320]. Die Ameise (el nemle) kommt als Symbol auch in einer Eidesform der Araber vor und soll anzeigen, dass der Angeklagte in der Hoffnung schwöre, nie eine Zeit zu erleben, in welcher er nicht einmal den Wintervorrat einer Ameise besitzt[321].

Die Alfuren auf Ceram rufen beim Schwure nebst anderen göttlichen Wesen auch das Krokodil und Giftschlangen an[322].

---

13. Kapitel.

Ahnenkult und Götterverehrung in ihren Beziehungen zum Eide.

Eine besondere und dabei eine der verbreitetsten Formen des Animismus stellt jenes Stadium der Anfänge der Religion dar, wo die Geister der Verstorbenen als fortlebend gedacht werden und auf das Wohl und Wehe der Nachkommen in gutem wie bösem Sinne ständig Einfluss nehmen. Sie müssen daher stets bei guter Laune erhalten werden und sind sohin Gegenstand der höchsten Verehrung. Alle grossen Religionssysteme haben etwas von diesem Manismus und seinem Totenkult übernommen und als Rudiment einer früheren Weltanschauung treulich bewahrt. Es ist daher nur naheliegend, wenn der Mensch auch im Schwure die Ahnengeister, welche ja über ihn, seine Familie und seinen Stamm schützend wachen und ihm angetanes Unrecht bestrafen, zu Zeugen und Rächern aufruft. Häufig verbinden sich dann mit diesen Eidesformen fetischistische Handlungen, indem Gegenständen und Örtlichkeiten, die mit dem Totenkult in enger Beziehung stehen, wie den Gebeinen der Toten, vor allem aber den Grabstätten selbst, im Eidesritus eine wichtige Rolle zugewiesen wird. Lippert[323] sieht sogar in der „Malstatt", auf welcher allein der heidnische Germane gerichtliche Eide schwören durfte, die einstige Grabstätte der Ahnen. Zu den altüberlieferten Eidesbräuchen der Kirgisen gehörte das Umwandeln der Grabstätte der Vorfahren[324]. Bei den Bewohnern von Kisam im Oberlande von Palembang auf Sumatra wird der heiligste Eid mit der Hand auf dem Grabe der Vorfahren geschworen unter Verbrennung von Benzoë. Die Eidesformel lautet dabei: „Möge mich der Geist meiner Vorfahren peinigen, wenn ich die Unwahrheit gesagt habe!"[325] Die Passumahs schwören ihre bindendsten Eide am Grabe Nene Poyangs, ihres Stammvaters; der Meineid würde unfehlbar zum Tode führen[326]. Ebenso schwört der Lamponger bei dem Stammvater seiner boeai (Familie). Jede boeai oder kaboeajan hat ein solches Ahnengrab, wo das Volk seit undenklichen Zeiten Opfer darbringt, Weihrauch verbrennt, um Erhörung seiner Wünsche fleht und auch gewöhnlich seine Eidschwüre leistet[327].

Der Eid bei den Gräbern der Vorfahren (da das Mutterrecht herrscht, wird nur bei den Ahnen von Mutterseite geschworen) ist auch bei den Malaien der Padangschen Hochlande sehr verbreitet und heisst soempah di atas pagoeboeran[328]; ebenso kommt er in den Landschaften am oberen Djambigebiete vor[329]. Auch bei den Redjangs ist der feierlichste Platz, wo ein Eid abgelegt werden kann, der kramat oder Begräbnisplatz der Vorfahren[330]. In Java hat sich der Eid auf heilige Gräber (kramat) ebenfalls erhalten und scheint insbesondere auch die Eideshandlung ngoental lĕmah pĕdjarakan (Verschlucken von Erde eines Kirchhofes) auf den Ahnenkult zurückzugehen[331]. Auf Ambon werden im Eide die Verstorbenen angerufen[332], ebenso auf Ceram von den Alfuren von Amahei[333] und auf Kisser[334]. Bei den Tamilen auf Ceylon wird manchmal der Eid im Tempel über dem Grab eines Angehörigen geleistet[335]. Die nicht zum Islam übergetretenen Clans der Mhairs, eines das Land Marwar im nordwestlichen Indien bewohnenden Stammes, rufen im Schwure die Namen ihrer grossen Vorfahren an[336]. Die Verehrung und Anrufung der Ahnen im Eid ist besonders in Afrika sehr verbreitet. Vor allem bei den Kaffern, welche den Eid bei einem Verstorbenen für unverbrüchlich hielten[337]. Die Ablegung der Eide bei den Namen der Vorfahren setzte dabei die sorgfältige Forterhaltung der Namen ganzer Generationen von Häuptlingen voraus[338]. Die Unverletzlichkeit dieser Schwüre hat heute allerdings schon stark abgenommen und ist keineswegs mehr absolut bindend; doch wird der Bruch eines solchen Eides immer noch als Zeichen von Mangel an Individualität und Charakterfestigkeit angesehen[339]. Die A-Nyanja in Nyassaland schwören ebenfalls einen feierlichen Eid bei einem Grabe[340]. Im alten Königreiche Kongo schwur man gewöhnlich bei dem Grabe seines Vaters[341], und bei den Bafioti in Loango bezog sich der feierliche und zwingende Schwur bei der Erde (s. oben S. 33), ursprünglich wohl auch auf die in ihrem Schosse ruhenden Vorfahren[342], und sind namentlich die Schwurplätze an Kreuzwegen entweder früher Begräbnisstätten gewesen oder bildeten den ständigen Aufenthaltsort der Geister der Abgeschiedenen. — Bei den Agni des Baulégebietes (Elfenbeinküste) besteht eine Art der Eidesleistung im Umwandeln eines mit Fetischobjekten (Erde, Vogelfedern usw.) gefüllten Korbes, der neben dem Stuhl eines Verstorbenen in dessen Grabkammer steht und zum Schwure von dort weggenommen und hernach wieder dorthin zurückgebracht wird. Statt des Korbes kann auch ein anderer einem Verstorbenen geheiligter Gegenstand

dienen[343]. Die Kunama und Barea in Nordabessinien schwören auf ihrer Verwandten Grab[344], die Schilluk am weissen Nil bei Niekam, dem göttlich verehrten Stammherrn, und ist diese Eidesform die einzige, auf die man sich, als Fremder, einigermassen verlassen kann[345]. Die alten Nasamonen (im heutigen Tripolitanien) schwuren nach Herodot (IV c. 72) bei den Ahnen, indem sie die Hände auf das Grab legten. Bei den Negersklaven Westindiens wurde bei Diebstählen usw. der Schuldige in der Weise ermittelt, dass etwas Erde vom Negerfriedhofe von allen Verdächtigen in den Mund genommen wurde. Man glaubte, der Bauch des Täters würde sofort aufschwellen und dessen Tod zur Folge haben[346]. Hier ist der Reinigungseid also gleichzeitig noch ein echtes Gottesurteil.

Wie übrigens schon aus einigen der angeführten Beispiele zu ersehen, sind es nicht immer die Ahnengeister *καϑ' ἐξοχήν*, welche im Eid angerufen werden, sondern oft nur die Seelen bestimmter Vorfahren und Personen, welche eben aus einem besonderen Grunde mehr als die übrigen verehrt oder gefürchtet werden. Zumeist sind es abgeschiedene Heroen oder Herrscher oder sonst hervorragende Männer, die nach dem Tode mit dem Heiligenschein umgeben wurden; manchmal auch die Geister von Feinden oder von Menschen, die aus irgendeinem Anlasse den Überlebenden zürnen. Die Baganda schwören beim Namen eines alten Kabaka (Königs)[347]; die Guantschen auf den Kanaren bei den Gebeinen (Armknochen, Schädel) eines verstorbenen Herrschers (insbesondere im Treueide der Häuptlinge bei der Königskrönung)[348]. Auch die Ama-Xosa rufen im Eide die Ahnen des regierenden Häuptlings (Inkosi) zu Zeugen an[349]. Auf Kisser wurden die als Stammesgötter verehrten Seelen der bangsa marna oder Männer vornehmer Herkunft angerufen; wenigstens befand sich in der Nähe der diesen Geistern geheiligten Plätze (upler) auch die gepflasterte und erhöhte Stätte, wo die Eide abgelegt wurden[350]. Bei den Passumah wird, wie schon erwähnt, Nene Poyang, bei den Lampongers Minak Sengadja als der berühmteste der Stammesvorfahren angerufen bzw. sind die betreffenden Grabstätten die Orte der Eidesleistung[351]. In Java wird zum schon erwähnten Eide ngoental lĕmah pĕdjarakan in vielen Dörfern Erde von einem Friedhofe genommen, welcher als angkĕr (Begräbnisplatz einer im Rufe der Heiligkeit stehenden Person) bekannt ist[352]. In Ispahan in Persien existierte eine Strasse Baba Kasem nach dem dort befindlichen Grab eines Heiligen dieses Namens. Wenn ein Zeuge vor diesem Grabe falsch

schwört, stürzt er sofort zusammen, und die Eingeweide treten aus seinem Körper aus[353].

Um die Anrufung der Seele des Feindes handelt es sich, wenn z. B. der Balihäuptling Garega bei einem besonders feierlichen Schwure von dem Schädel seines einstmals gefürchtetsten Gegners Galbai etwas Knochenmasse in den Schwurwein schabte[354]. Wenn der Takuë (in Nordabessinien) schwört, indem er das Grab eines Kinderlosen betritt[355], so liegt die Erklärung wohl darin, dass nach dem primitiven Glauben Personen ohne Nachkommenschaft verflucht sind, nach dem Tod unstät umherirren und den Menschen feindlich gesinnt sind. Man setzte sich durch jenen Eid direkt dem Zorn eines solchen Geistes aus; geschah einem nichts, so hatte man die Wahrheit gesprochen. Also eine Art Ordaleid. Aus den Naturgeistern und den Seelen der Verstorbenen sind im Laufe der religiösen Entwicklung die Gestalten der verschiedenen Gottheiten entstanden, welche schon im Glauben der Wilden auf das Wohl und Wehe der Menschen nach allen seinen Richtungen hin in entscheidender Weise Einfluss nehmen. Je nachdem die Entwicklung mehr der Bildung einer grösseren Zahl von Gottheiten von verhältnismässig beschränkter Gewalt zuneigt, sich also in polytheistischer Richtung bewegt, oder, wie neuere Forscher, vor allem Andrew Lang, annehmen, die Suprematie oder Alleinexistenz eines einzigen göttlichen und höchsten Wesens, die ältere ursprünglichere Religionsform war, wird auch die Anrufung der Götter oder Gottes im Eide verschiedenartig ausfallen. Soweit sich die Tatsachen überblicken lassen, prävaliert jedoch im Schwure die Anrufung jener Spezialgottheiten, deren Funktionen in der Götterwelt für die Menschen am ersten und meisten von Bedeutung sind, während jene göttlichen Wesen, deren Beziehungen zu den Menschen nur sporadisch oder vorübergehend sind, für den Schwur nur selten oder gar nicht in Betracht kommen.

So riefen die Völker der Antike die verschiedenartigsten Götter im Eide zu Zeugen an, und zwar schwur man häufig nicht bei einer einzigen Gottheit, sondern bei mehreren; in Athen stieg mit der Zeit die Zahl der Schwurgötter bis auf acht, und wenn dies noch nicht genügte, wurden alle anderen Götter und Göttinnen mit angerufen. Manchmal erschien dieser oder jener Gott auch in seiner Statue als gerade gegenwärtig und deshalb zum Schwure besonders geeignet (z. B. Poseidon in Aristophanes Wolken 83), oder es wurde eine Gottheit unter Angabe einer bestimmten, besonders geheiligten Kultstätte

angerufen (die Artemis von Ephesus, Apollon von Delphi usw.), „deren auch in die Ferne wirkende ausserordentliche Macht und Würde dem Schwörenden erlaubte, sich über Rücksicht auf Nähe und Gegenwart (der Gottheit) hinwegzusetzen“ [356].

Im alten Norden schwur man bei Gefion, einer weiblichen Gottheit, welche im skandinavischen Mythus eine ähnliche Rolle spielt wie die Dido im griechischen, und speziell Schutzpatronin der Jungfrauen gewesen zu sein scheint [357]. Die gebräuchlichste altskandinavische Eidesformel lautete jedoch: „So helfe mir Freyr, und Niord, und der allmächtige Gott!“ (d. h. Thor) [358]. Die alten Slawen schwuren auf ihren Gott Perun [359]. Der Eidgott der Abchasen im Kaukasus war Schascha, der Gott der Schmiede, und musste entweder in der Schmiedwerkstatt oder unter freiem Himmel geschworen werden [360]. Die Osseten leisteten ihre Schwüre bei Safa, dem Gotte der Herdkette [361]; die Singhalesen in einem Tempel vor der Statue Vischnus (oder einer anderen Gottheit) [362]; die Hindus von Kathiawar vor einem Sivabild [363]. Der heiligste und bindendste Eid der schon mehrmals erwähnten Kaste der Kolis in Indien wird mit der Hand auf die Statue der Bitschara oder Blatterngöttin (auch Sitâlâ genannt) abgelegt [364]. Die Kisamleute in Palembang auf Sumatra schwören bei dem Geiste von Tuan Radja Gnawo, der seinen Wohnsitz auf dem Berge Dempo hat [365]. Bei den Dajak von Kutei werden die Namen von Long und Hu-ing, zwei zu Halbgöttern gewordenen Menschen, nebst Matau Matendéu (dem Sonnengott) und Matau Lĕngngék (dem Luftgott) im Eid angerufen [366]. Der gerichtliche Eid der Dajaks in Westborneo besteht ebenfalls in der Anrufung Petaras, der obersten Gottheit, Djoebatas oder der Sanggiang Burong (Vogelschutzgottheiten). Die Posso-Alfuren auf Celebes schwören bei Lamoa, dem Stammesschutzgott [367]. Die Bafioti in Loango gebrauchen das Wort Nsámbi (der Name des höchsten Wesens) bisweilen unter sich oder den Fremden gegenüber, je nachdem sie die Erfüllung eines Befehles, eines Auftrages oder Wunsches zusichern. Dabei streichen sie manchmal mit der Hand von der Schulter abwärts über den einen Arm, der absterben, gelähmt werden möge, wenn sie das Zugesicherte nicht getreulich besorgen [368]. Vor 40 bis 50 Jahren und auch jetzt noch rufen die Kaffern den Namen Gottes beim Schwur an: „Ich schwöre bei Gott!“ (n-Tixo) [369]; ebenso die Galla, welche sich der Formeln bedienen: „Gott weiss es“, „Gott sieht mich!“ usw. [370]. Die Masai beteuern die Wahrheit unter Anrufung Gottes (Ngai), z. B. aischa

'Ngai n'gischu = so wahr mir Gott Vieh geben möchte! oder mava' Ngai = Gott möge mich töten! (nämlich wenn ich die Unwahrheit sage)[371]. Bei den Banda im Süden von Wadai hat jeder Hausstand eine kleine Hütte für die Hauptgottheit Wamba, die weiblichen Geschlechtes ist, und für deren Mann Botokollo; dort leisten die Eingeborenen ihre Eidschwüre ab[372]. Auf den Tongainseln in der Südsee riefen die Häuptlinge (beim Huldigungseid an den König) den Gott Tuifua Bolotu, dem sie sich geweiht hatten, an, und war damit das Gebet verbunden, dass der Gott sie mit frühem Tode bestrafen möge, wenn sie das Gelübde brechen oder nur demselben zuwiderlaufende Gedanken hegen würden[373].

Vielfach wird aber nicht die oberste Gottheit, noch auch eine der Spezialgottheiten im Eid angerufen, sondern man schwört mit Vorliebe bei kleineren Geistern und Dämonen, welche lokal von Ansehen sein mögen, sonst aber im Kultus gegen die höheren Gottheiten zurücktreten. In Indien wird z. B. in Canara im Prozessverfahren der Eid vor einer der Dharmastalgottheiten (Dharmastal ist ein in einem wilden Urwaldgebiet gelegener Tempel und der Sitz von sieben oder acht mächtigen Bhutas oder Dämonen) geleistet[374]; auch die Nayer in Malabar schwören bei dem Deva (Gotte), der in dem betreffenden Distrikte besonders berühmt oder dessen Tempel gerade der nächste ist[375]. Die Eidesformel der Vedas oder Wedars, einer Sklavenkaste in Travankore, lautet: „Bei Shasta (ein Sohn von Siva) oder den Tschawus (den zu Teufeln gewordenen Geistern der Verstorbenen)[376]. Die Battaks rufen bei ihren Eiden sogar alle Götter und Geister der drei Welten an[377].

Da der Eid bei der Gottheit eine heilige Handlung ist und vor allem bezweckt, eine Äusserung des angerufenen überirdischen Wesens über die Wahrheit einer Aussage oder die Glaubwürdigkeit eines Versprechens zu provozieren, so ist es nur begreiflich, dass die Eideshandlung mit allem jenem Ritual umgeben und ausgestattet wird, durch welches man überhaupt im Kultus die Götterwelt den Menschen näher zu bringen sucht. Der Eid muss selbstverständlich an einer den Göttern geheiligten Stätte geschworen werden, womöglich im Tempel vor dem Götterbilde selbst: so bei den buddhistischen Mongolen[378] und Kalmücken[379], den Nayern von Malabar[379a] und bei den Hindu von Kamaon[380], auf Nias[380a] und bei den Agninegern an der Elfenbeinküste[381]. Bei den alten Arabern geschahen Bund und Schwur beide, wenn nicht beim Opfer selber, so doch an

der Opferstätte, die geradezu Bund- und Schwurstätte genannt wird[381a]. Zur Verstärkung der Eidesanrufung wird die Götterstatue berührt: so z. B. bei den Toba-Battak, welche auf ein pangulubalang (steinernes Götzenbild) ihre Hände legen[382], oder es wird sogar, wie bei den Kalmücken, der Fuss des Idoles auf das Haupt des Schwörenden gesetzt[383]. Der Gottheit werden häufig dabei auch Tieropfer (Ziegen, Hunde usw., s. oben S. 51) und andere Geschenke dargebracht; in Kamaon wird ein Geldstück oder etwas Erde vom Grundstücke, welches das Streitobjekt ist, vor der Götterstatue niedergelegt[384]. Die gottgefällige und zauberkräftige Wirkung der Nacktheit des Körpers kommt ebenfalls im Eidesritus zur Anwendung: Die Samojeden müssen bei der Eidesanrufung der Götter sich völlig nackt ausziehen[385]; die Chewsuren bei der Ablegung des feierlichen Schwures bei der droscha (heil. Fahne) barfuss, nur in Beinkleidern und mit aufgeknöpftem Hemd, ohne Rock sein[386]. Auch die Kafirs im Hindukusch ziehen sich bei einem sehr feierlichen Eide bei dem Altar ihres Gottes Imrá nackt aus[387]. Statt der Götterbilder dienen auch andere, den Göttern und Heiligen geweihte Embleme und Symbole zur Eidesablegung. Die Chewsuren schwören bei Landstreitigkeiten besonders feierlich bei der „droscha", der heiligen Fahne[388]; die Agnineger bei einem Amulett[389]; die alten Römer mussten im Schwure den Altar, die Christen des Mittelalters das Kreuz oder das Reliquienkästchen berühren[390], und in Montenegro schwört man noch heute in der Kirche am geöffneten Sarge des heiligen Peter[391]. In Iguvium hielt der, welcher beim Jupiter Sancius schwur, ein Bronzerad in der Hand[392]. Bei den Mohammedanern ist der Eid auf den Koran zwar nicht durch Rechtsbücher vorgeschrieben, doch aber sehr viel gebräuchlich und mit dem Islam zu den verschiedensten asiatischen (Afghanen, Malaien) und afrikanischen Stämmen (Somali) gelangt. Der Brahmine in Indien schwört bei den Shastras (heiligen Büchern), vor allem auf den Hārivamsa (das Supplement des Heldenepos Mahābhārata, welches von der Genealogie und Geburt Krischnas [Hāri] und seinen ersten Lebensschicksalen handelt)[393] und der buddhistische Singhalese bei den heiligen Schriften seines Glaubens[394]. Dem entspricht das in England heute noch üblich Küssen der Bibel, welcher Eidesbrauch durch die Missionare sogar zu den Tonganern in der fernen Südsee gelangt ist[395]. Auf Samoa war eine im Tempel von der Decke herabhängende Kokosnusstrinkschale das Symbol der Gottheit; ihr

wurden Gebete dargebracht, und bei der Eidesleistung musste der seine Unschuld Beschwörende die Hand darauf legen. Man glaubte fest, dass der, welcher unter Berührung der Schale eine Lüge sagte, sogleich vom Tod ereilt werden würde[396]. In Skandinavien fasste man in ähnlicher Weise einen im Tempel aufbewahrten vom Godi, d. i. dem Rechtsager, dargebotenen mit Opferblut geröteten Ring, der dem Gott Ullar geweiht war; deshalb sagte man: „Schwören at hringi Ullar.“ In der altisländischen Eyrbyggja Saga kommt ein Ring vor, der auf einem Altar in einem Hofe bei Thorsnäs lag und bei dem man die Eide ablegte. Noch im Jahre 876 bekräftigten, wie das Chronicon saxonicum meldet, die Normannen den Friedensschluss mit den Angelsachsen durch Eidschwur auf den heiligen Ring. Der Schwurring war ein offener Ring, sine commissura. Auf den Skulpturen des grossen Tempels in Persepolis findet sich unter der Opferprozession ein Mann dargestellt, der in jeder Hand einen ovalen Ring trägt, welcher von Holmbör für einen Schwurring gehalten wurde[397]. Noch unter den Sassaniden legten die Perser bei der Eidesleistung die Hand auf einen solchen Ring. Schwurringe waren auch im alten Gallien im Gebrauch[398], und auch im attischen Prozesse scheint es üblich gewesen zu sein, dass Parteien, die vor Gericht eine Verbindlichkeit dem Gegner gegenüber eingingen, einen bei Gericht aufbewahrten Ring anfassten oder anlegten. Silberschlag[399] führt die Entstehung der Eidringe auf den Gedanken zurück, wie durch die Kette oder Fessel auch durch den Ring jemanden symbolisch einer fremden Gewalt zu unterwerfen ... Dadurch, dass man den Ring anlegte, sprach man aus, sich gleich einem Gefangenen zu etwas Bestimmtem verpflichten zu wollen. Aus dieser promissorischen Natur des Schwures beim Ringe schliesst Silberschlag, dass auch die Gerichtsringe der alten Deutschen und Skandinavier beim Zeugeneide wahrscheinlich gar nicht gebraucht wurden. — Dieser Symbolismus reicht jedoch zur Erklärung der Entstehung der Eidesringe nicht aus; der Ring bedeutet mehr als ein Symbol, er stellt in der Magie ein unvergängliches Band zwischen Geber und Empfänger dar und ist daher vor allem Zaubermittel[400]. Zum Rechtssymbol wurde er erst in einem späteren Zeitalter gemacht.

Zur Personifikation der Gottheit im Eide dienen ausser den bereits erwähnten noch die verschiedensten Objekte und ändert sich dementsprechend auch das Schwurritual. Bei den alten Arabern fasste der Schwörende die Decke der Ka'ba oder berührte auf andere

Weise einen geheiligten Gegenstand, um sich mit der Gottheit in Verbindung zu setzen[401]. In Südindien muss bei den Dorftribunalen (panchayats) der Angeklagte manchmal den Reinigungseid durch Berührung einer Kette leisten, welche von einem Baum in der Nähe des Dorftempels herabhängt[401]. Auf Timor werden die unverbrüchlichsten Eide bei einem heiligen Pfahle, der gewöhnlich im Hause des Radscha (Fürsten) steht, geschworen[403]. Auf Tonga legte man zum Eide die Hände auf eine geweihte Flasche, während in dieser Kawa (das heilige Getränk aus Piper methysticum) im Werden war[404]. Der Schwur des Hindu beim Ammoniten (salagrama), dessen wir oben unter den Eiden auf Steine bereits Erwähnung taten, gehört auch zum Teil hierher. Der Ammonit wird in den Häusern der Vaischnavas (Wischnuanbeter) besonders heilig gehalten und wie ein Lebewesen behütet, in der heissen Zeit gebadet, manchmal auch durch die aus einem darüber aufgehängten Wasserkruge herabfallenden Tropfen gekühlt[405].

Sehr zahlreich sind die Eide, die entweder an der Kultstätte selbst geschworen werden müssen oder sonst in direktem Zusammenhange mit dieser Lokalität stehen. Die Abessinier schwören einen feierlichen Eid im Leichenraum der Kirche, wobei Gott angerufen wird, den Schwörenden nach einigen Tagen wieder dorthin zurückkehren zu lassen, um den Ort nie wieder zu verlassen, falls er falsch ausgesagt habe[406]. Auch die feierlichste von den vier Schwurarten der Bogos findet am Kirchentore statt[407]. Die Wasuaheli legen ihren im Zerschellen einer Kokosnuss bestehenden Verwünschungseid in einer geheiligten Stätte, der Moschee, ab[408]. In Mandalay (Birma) wurde der Eid unter Ablesung von Flüchen vor einer Bildsäule in einer an eine Pagode angebauten Kapelle geschworen[409]. Bei den Abchasen im Kaukasus gilt der Eid auf die Ruinen der alten Kirche auf dem Berge Dudrüpsch als der heiligste, und kein Abchase wird sich entschliessen, hier einen Meineid zu schwören. Selbst die Mohammedaner schwören bei dem Namen von Kirchen[410]. Nach fränkischem Brauche wurden Eide auf den Ring abgelegt, der als Griff der Kirchentür diente; nach Goldmann repräsentiert hier der Ring das dem Schwörenden verschlossene Heiligtum und liegt ein Zusammenhang mit den schon erwähnten nordgermanischen Eidringen nicht vor[411]. Auch ein Judeneid konnte im Mittelalter auf den Ring der Synagogentüre geschworen werden. Im Norden wurde der Eid vor der Kirchentüre auf der Schwelle und, wenn kein Messbuch da war, mit Berührung des Türpfostens geschworen[412].

Ebenfalls eine Reminiszenz des alten Brauches, dass der Eid, als Kulthandlung, auch an der Kultstätte geschworen werden muss, ist die Sitte, Eide in einem in die Erde geritzten Kreis abzulegen. Über die Verbreitung dieses „Eidkreises“ unter den Germanen verdanken wir in jüngster Zeit Goldmann eine wertvolle Untersuchung; er gibt auch zwei Parallelen aus Arabien und Bihar in Nordindien[413]. Er führt mit Recht die Entstehung des Ritus auf die ursprüngliche Natur des Eides als eine Zauberhandlung zurück, von der es ja bekannt ist, dass sie unendlich häufig in einem Ritzkreise vorgenommen wird. Durch das Ziehen des „Eidkreises“ wird später künstlich, an beliebiger Stelle, eine geheiligte Stätte geschaffen.

Bei dem Eidschwur im Zauberkreise der Araber wird vom Ankläger mit dem Sekin oder krummen Messer eine gewisse Strecke vom Lager entfernt ein grosser Kreis in den Sand gezogen und in demselben viele sich durchschneidende Querlinien gezeichnet. Angeklagter und Kläger müssen beide ihren rechten Fuss in den Kreis setzen, manchmal wird auch mit beiden Füssen in denselben getreten. Dann wird Gott zum Zeugen angerufen. Dieser Eid heisst jemmein el khet oder Eid der Querlinien[414]. Diese Art des Schwures existiert heute noch bei den Beduinen der Sinaihalbinsel, nur dass nicht der Kläger, sondern der Richter den Kreis zieht[415]. Der Eidkreis ist in ganz Nordindien unter dem Namen Gururu oder Gaurua bekannt, die schwörende Person steht in seiner Mitte oder nimmt daraus den Gegenstand, dessen Besitz sie beansprucht. Manchmal wird dabei der Kreis mit Kuhdünger durch ein lediges Mädchen gezogen und im Zentrum ein Gefäss mit Wasser aufgestellt. Handelt es sich um eine Geldstreitigkeit, so wird der strittige Geldbetrag durch die beklagte Partei in diesem Gefässe deponiert[416]. Die Bewohner von Kisam im Oberlande von Palembang auf Sumatra schwören ebenfalls innerhalb eines auf den Boden beschriebenen Kreises[417], und die Malaien von Sumatras Westküste umstellen den Schwörenden und seine gleichzeit als Eideshelfer fungierenden Familienmitglieder mit Räucherfässern, die mit Benzöe gefüllt sind, im Kreis und spannen obendrein um die Gruppe noch einen Strick (dilingking), an welchem Stücke der jungen Triebe der Kokospalme befestigt sind. Die diesem Ritus dermalen zugeschriebene symbolische Bedeutung geht dahin, dass alle, die im Schwurkreise sich befinden, mit ihren Nachkommen im Meineidsfalle von Strafe heimgesucht werden[418]. Ob für die Sitte der Magahiya Doms in Zentralindien, für den Eid einen

Fleck Erde zu reinigen und wie für ein Opfer herzurichten[419], nur der letztere Gedanke massgebend war, muss dahingestellt bleiben und ist es auch hier möglich, dass die Absicht bestand, die Schwurstätte gegen die Umgebung hin magisch abzugrenzen . . .

Eide durch Überschreiten.

Eine merkwürdige, ebenfalls auf Zaubervorstellungen beruhende Art der Eidesleistung ist das Überschreiten von Kultstätten und mit dem Kult in Zusammenhang stehenden Objekten. Es ist eine schon längst bekannte Tatsache, dass dem Überschreiten von Lebenden zauberische Einflüsse zugeschrieben werden und dass man vor allem glaubt, Krankheiten auf diese Weise auf den Überschrittenen übertragen zu können[420]. Vice versa hat man sich bei der in Rede stehenden Eidesform vorzustellen, dass die magischen oder göttlichen Eigenschaften des überschrittenen Objektes oder der Lokalität auf den Überschreiter einwirken und den Meineidigen mit sofortiger oder späterer Bestrafung heimsuchen. In China besteht eine Eidesform in dem Überschreiten eines kupfernen Weihrauchfasses vor dem Altare des Cheng Hwang[421]; bei den Todas in den Nilgiris wird der Eid beim êtud Mand, der heiligen Milchkammer, geschworen, indem man den Mantel ablegt und darüberschreitet[422]. Am deutlichsten kommt der diesem Schwur innewohnende Ordalgedanke in der Grabüberschreitung an Eides Statt zum Vorschein, einer Schwurform, welche bei den Marea in Ostafrika früher üblich war[423] und heute noch bei den benachbarten Bogos praktiziert wird[424]. Der Tote soll dabei den Lebenden mit Krankheit heimsuchen oder gar zu sich in die Grube hinabziehen. Diese Schwurform ist also eigentlich auch eine Verstärkung des schon früher behandelten Eides unter Anrufung der Erde selbst und der Ahnengeister.

---

14. Kapitel.

Der Eid und die Familie des Schwörenden; Anrufung von Königen und Herrschern.

Hirzel hat wenigstens für die alten Griechen in scharfsinniger Weise dargetan, dass in dem Wesen gewisser Eidesformen die Auffassung des Schwures als ein Rechtsgeschäft enthalten sei, wobei der

Schwörende einen Einsatz leistet, den er im Falle des Nichteinhaltens des Vertrages, des Meineides, bereit ist zu verlieren[425]. Der Einsatz, das Pfand, kann in leblosen Dingen bestehen; viel wirksamer und nachhaltiger ist aber der Eid, wenn der Mensch das Wertvollste und Teuerste, das er zu bieten vermag, sich selbst oder seine Familie, dabei zum Pfande setzt. So schwur man im klassischen Altertum beim eigenen Haupt und beim Haupte der Kinder, auch bei dem der Frau[426], und war der Schwur bei den Kindern ursprünglich sogar mehr als blosse Redensart: die Kinder wurden vorgeführt und mit dem Tode bedroht[426a]. Im alten Indien erfolgte der Eid durch Berührung des Kopfes oder der Füsse der Frau oder des Sohnes (manchmal auch eines Brahmanen), wobei immer das Entscheidende blieb, dass dem Schwörenden bzw. dem Pfande kein Unglück oder Heimsuchung (arti) in Bälde zustossen durfte[427]. Namentlich ist der Eid bei den Häuptern der Söhne und Frauen die von Brihaspati (X, 7) vorgeschriebene Schwurform. — Umgekehrt schwur eine Frau bei ihrem Gatten und ledige Personen beider Geschlechter bei ihren respektiven Brüdern, Vätern und Müttern[428]. Der Verwandteneid hat sich in Indien noch bis heute erhalten: in den indischen Nordwestprovinzen wird auf das Haupt des ältesten Sohnes[429], bei den Bhil und in Behar beim Haupt eines beliebigen Sohnes geschworen, und ist man in letzterer Provinz überzeugt, dass der Sohn innerhalb eines Jahres stirbt, falls beim Eide gelogen wurde[430]. Bei der Châran-kaste ist der bindendste Eid jener, wobei man die rechte Hand auf das entblösste Haupt des Sohnes und Erben legt und mit der linken den Schweif der geheiligten Kuh ergreift. Bei Eidbruch wird Unheil den Sohn und die Viehherde treffen[431]. Bei den Wadders, einer Erdarbeiter- und Verbrecherkaste in Südindien, schwört ein Mann in wichtigen Fällen bei einem Kinde, das er in seinen Armen hält[432]; die Nayer in Malabar schwören bei ihrer Mutter, ihrem Sohn oder anderen nahen Verwandten[433]. Auch die Singhalesen schwuren früher bei den Augen der Kinder oder bei der Mutter[434]. Um eine symbolische Pfandsetzung handelt es sich wahrscheinlich auch, wenn bei den Kunama und Barea in Ostafrika in einer Eidesform der Schwörende seines Sohnes Hand oder dessen rechten Oberschenkel schlägt[435] oder bei den Bogos der Angeklagte auf die Fläche der rechten Hand eines nahen Verwandten schlägt[436]. Zeugen des Schwures, aber vielleicht gleichzeitig auch Pfand sind die Angehörigen noch in folgenden Fällen: Der Hottentotte konnte keinen höheren Eid

leisten als den bei seiner ältesten Schwester[437]; die Ama-Xosa-Kaffern schwören bei der eigenen Mutter[438]; der Salomonier in der Südsee bei der Schwester oder der Mutter[439]. Eine unzweifelhafte Verpfändung ist auch der Eid der Somali bei Verstossung der Frau, welcher im Nichteinhaltungsfalle die Verstossung tatsächlich zur Folge hat[440]. Weniger klar ist die Bedeutung der Verwünschung der Eltern und des Taufpaten im Schwure der christianisierten Angolaneger, da der Angolaner jede Beschimpfung seiner Eltern, insbesondere der Mutter auf das empfindlichste zu rächen pflegt[441]. Aus dem Grunde, weil auch Worte allein schaden können, muss angenommen werden, dass der Neger, wenn er im Schwure seine Eltern verunglimpft, sie damit gewissermassen den dämonischen Mächten zum Pfand ausliefern will. Nicht leicht zu verstehen ist auch die feierliche Beteuerung der Bewohner von Neupommern (gemeint ist eigentlich die Neu-Lauenburg-Gruppe): „Wenn ich nicht die Wahrheit rede, will ich mit der Schwiegermutter Hände schütteln."[442] Diese Eidesform hängt wohl mit der merkwürdigen und weitverbreiteten Sitte der Verwandtenmeidung und des Verkehrsverbotes namentlich zwischen Schwiegereltern und Schwiegerkindern zusammen und mit den unheilvollen Folgen, die jeder Bruch dieses Tabus für die betreffenden Personen haben soll. Eine Pfandsetzung ist diese Eidesform jedenfalls nicht, eher vielleicht eine Wette.

Zeugenanrufung, vielleicht auch Verpfändung, war der Eid auch auf den Tongainseln, wo ein untergeordneter Häuptling stets bei einem seiner vornehmen Verwandten schwur und dabei seine Hand auf dessen Füsse legte[443].

Wenn die Sklavenkaste der Vedars in Travankore „bei ihrem Herrn" schwört[444], so kann dies bei dem patriarchalischen nahezu familiären Verhältniss, in denen auf primitiver Stufe Sklaven zu ihren Herrn zu stehen pflegen, nicht wundernehmen; man hat auch hier hinsichtlich der Bedeutung des Eides die Wahl zwischen Zeugenanrufung und Verpfändung.

Die Anrufung der Könige und Herrscher im Eid ist eine Substitution für den Eid bei der Gottheit, ausgegangen von dem Bestreben, irgend ein angesehenes, ehrwürdiges, jedoch nicht gerade vom Nimbus der Heiligkeit umgebenes Wesen zum Hort und Zeugen des Schwures zu machen. Vorbedingung für die Entstehung dieser Eidesform ist das Bestehen einer ausgeprägten Staatsform und Herrschergewalt. Daher die Verbreitung der erwähnten Schwurform in einigen

afrikanischen absolutistisch regierten Staaten. Die Baganda in Zentralafrika schwören bei dem gegenwärtigen Herrscher[445]. In Dahome war der Eid bei Trudo, einem grossen König und Vater des bekannten Herrschers Bossa Ahadi, die heiligste aller Bekräftigungen[446]. Die Aschantis schwören beim Haupte des Königs, dass man sie töten möge (nämlich im Falle der Lüge oder Nichterfüllung des Eidesversprechens). Der einfachste von den vier bis fünf Graden des Eides der Aschanti besteht übrigens nur im Schwure bei des Königs Fuss; ernster schon ist jener beim Vater des Herrschers und der allerfeierlichste beim Kormantisamstag, der nur selten, und dann unter feierlichem Schweigen vor Gericht abgelegt wird[447]. Der Meminda Kormanti (Kormantisamstag) ist eine Erinnerung an den Überfall der Akims bei Kormanti, in welchem der gefeierte Aschantikönig Sai Tutu sein Leben verlor, ein Ereignis, das als die grösste Kalamität betrachtet wird, die diesen Eroberungsstaat je befiel. Wer diesen Schwur bricht, würde dadurch ein zweites ähnliches Unglück auf das Reich herabwünschen. Was immer beim grossen Eide des Königs geschworen wird, muss unbedingt erfüllt werden, da sonst der Herrscher selbst für die Schuld einzustehen haben würde[448]. Dem Aschantischwure beim Kormantisamstag korrespondiert übrigens beim Nachbarvolke der Fanti, der dort gebräuchlichste Eid bei Macarthys Mittwoch, welcher sich darauf bezieht, dass der englische Gouverneur von Cape Coast, Sir Charles Mac Carthy, am 21. Januar 1824 in der Schlacht von Essamake von den Aschantis besiegt und erschlagen wurde. Durch diesen Eid „anerkennen die Fantis Mac Carthys unvergängliche Verdienste und vergegenwärtigen gleichzeitig die beklagenswerten Zustände, in welche das Land nach jener Niederlage verfiel". Dieser Eidschwur hat daher sehr bindende Kraft für die bei Prozessen Beteiligten und wird im Gerichtsverfahren häufig in Anwendung gebracht[449]. Andere ähnliche Eide der Fanti, „Igwah" und „beim Felsen im Meere" (Cape Coast) beziehen sich auf Vorfallenheiten in den Kriegen zwischen den Aschanti und Fanti, wobei Ammuni, Häuptling von Anamabu, mit Gefolge in den Dächern der Häuser von Cape Coast, und Ottu, Häuptling von Abrah, auf einigen Felsen im Meer, unter den Mauern von Anamabu Zuflucht suchen mussten[450]. Die östlich an die Fanti anstossenden Akwapim schwören bei Wakudu (Mittwoch) oder Sokoda, nach dem Orte, wo an einem Mittwoch ein früherer König von Akwapim in einer Schlacht geschlagen wurde und das Leben verlor. — Die Eidesform „Mtankese

Miensa" bedeutet drei grosse Eide, die nicht einzeln mit Namen genannt werden dürfen (Saresu, Kwabrenyau und Kwanyako) und die sich alle auf Stätten beziehen, welche durch den Tod von Herrschern im Kampfe historisch geworden sind. — Der Eid, der beim Leben des Königs geschworen wird, heisst „Nshira". Früher bestand auch eine Eidesform „Tram" ähnlich dem „Nshira", die mit „Ohencimeo" begann (= möge der König sterben!), wenn der und der das getan oder nicht getan hat! Ausserdem wurden darin die Vorfahren des Königs angerufen, und der König musste fasten[451]. In Loango schwur man gewöhnlich bei dem König (Mokissi) mit dem Worte: „Fyga Mani-lovanga"[451a]. In Kongo wurde ebenfalls beim Wohle des Königs geschworen. Der stärkste Eid war aber bei dem Grabe des Königs Henrico (Tumbala Duandidiki)[452]; die Amaxosa schwören beim Häuptling (Inkosi) oder der „grossen Frau" desselben[453]. Die Galla pflegen oft beim Tode des Königs, ihres Herrn, besonders aber auch bei dem Namen des berühmtesten Zauberers des Landes zu schwören[454]. Die Afâr pflegten die quasâmat (Eide) bei dem Haupt ihrer Häuptlinge oder Quâdhi abzulegen[455].

---

15. Kapitel.

Imitatorische Eideshandlungen.

Der in der Eidesformel enthaltene Fluch wird häufig in sehr umständlicher Weise noch durch besondere Handlungen und Zeremonien den Beteiligten deutlich gemacht. Die einfachste Form ist noch die Verwendung von Waffen und anderen unbelebten Gegenständen im Schwurritus mit blosser Berührung derselben durch die Schwörenden. Hier ist der Zusammenhang mit den bereits behandelten Eiden unter Berührung von durch Religion und Kultus geheiligten Gegenständen offensichtlich. Ein zweites Stadium bildet der Schwur mit Zerstörung oder Beschädigung von leblosen Objekten, wodurch das Schicksal des Meineidigen illustriert werden soll, eine dritte Stufe endlich stellt die Tötung von Lebewesen dar, mit welcher ebenfalls das Geschick des Eidbrüchigen in Parallele gesetzt wird. Alle diese drei Gruppen gehen mit ihren Wurzeln schon bis auf jene primitive Schichte im Geistesleben der Menschheit, welche als Zeitalter des Zauberglaubens charakterisiert werden kann, zurück und sind namentlich

mit jener Form der Magie, welche als Analogiezauber bezeichnet wird, nahe verwandt (s. S. 25).

a) Waffeneide und Verwandtes. Die Waffe war das erste Werkzeug des Menschen, das erste Produkt seiner technischen Betätigung. Sie war auch das erste persönliche Eigentum des Mannes, ein integrierender Bestandteil seines „Ich", von dem man im Leben sich nie trennte und das man gewöhnlich auch mit sich ins Grab nahm. Dem Krieger schien naturgemäss nichts teurer und wertvoller als seine Waffen. Häufig werden diese personifiziert und zu Gegenständen des Kultes gemacht, insbesondere dann, wenn es sich um Stücke handelt, die in der Familie durch Generationen sich vererbt haben, oder an welche Erinnerungen wichtiger historischer Ereignisse und hervorragender Kampftaten geknüpft sind. Je nach den Umständen ist der Eid dann eine Pfandsetzung oder eine Zeugenanrufung, meistens aber beides zugleich. Die im Schwur angerufene Waffe besitzt nach dem primitiven Glauben eine ihr immanente magische Kraft, welche allein schon genügt, um den Eidbrüchigen der ihm gebührenden Strafe zuzuführen. Wenn in der Edda der Krieger „bei Schildes Rand und Schwertes Spitze" und im alten Griechenland bei seiner Waffe schwur[456], eine Eidesform, die nach Cosmas (I 25) auch bei den Quaden und Slawen[456a], nach Nestor bei den germanischen Russen, nach Ammianus Marcellinus (lib. XVII und XXXI) bei den Sachsen und Alemannen und nach Manu (VIII 113) in Indien bei der Kriegerkaste der Kschatria gebräuchlich war, so handelt es sich eben nicht bloss um eine Verpfändung eines dem Manne liebgewordenen, ja unentbehrlichen Gegenstandes, sondern gleichzeitig um eine Anrufung der in den Waffen enthaltenen dunklen Zaubermächte und endlich um einen symbolischen Hinweis auf das dem Falschschwörenden durch die Waffe selbst drohende Los. Zu der blossen Anrufung der Waffe trat sehr bald, wohl um ein sichtbares Zeichen denen zu geben, die den Schwur selbst nicht hören konnten, vielleicht auch von der Vorstellung ausgehend, dass durch manuelle Berührung die Zauberkraft der Waffe leichter auf den Menschen übergehe und dadurch den Effekt des Schwures verstärke, die ostentative Berührung der Waffe, welche am häufigsten durch Emporheben derselben vollzogen wird. Diese Eidessitte war bekanntlich bei den germanischen Stämmen der Urzeit im Gebrauch[457] und ebenso in Griechenland. Parthenopäus von Arkadien schwört bei dem Speere, den er in der Hand hält[458]. Bei vielen Naturvölkern wird heute noch in dieser Weise der Eid geleistet.

Bei der Eroberung Kamtschatkas liessen die Kosaken, wenn sie die Eingeborenen (Itelmen) zu etwas verpflichten wollten, sie auf eine Flinte schwören; der Eidbrüchige sollte durch diese Waffe umkommen[459]. Die Paharias in den Radschmahalbergen in Bengalen pflanzten beim Schwure zwei Pfeile in die Erde, der Schwörende nahm die Spitze des einen und den Schaft des anderen zwischen Zeigefinger und Daumen[460]. Die Garos in Assam halten beim Hersagen der Eidesformel ihre Waffen in den Händen oder beissen in ihre Schwerter[461]. Die Angami-Nagas hielten beim Friedenseid oder Abgabe eines anderen feierlichen Versprechens einen Flintenlauf oder Speer zwischen den Zähnen, was so viel bedeuten sollte, dass, wenn sie ihr Versprechen nicht hielten, sie durch eine der beiden Waffen fallen sollten[462]. Auch die Mru in den Bergen von Arakan schwören bei Flinte und dâo (Waldmesser), die Pankhos und Bunyogis bei Flinte, dâo und Speer; ein weniger feierlicher Eid, z. B. zur Eruierung eines Diebes, wird bloss beim Speere des Häuptlings geschworen, der am Dorfeingang in die Erde gesteckt wird und den dann alle berühren müssen, gleichzeitig ihre Unschuld beteuernd. Wer diesen Eid nicht ableisten will, hat für den gesamten Schaden aufzukommen[463]. Bei den Kalmücken hielten die Schwörenden zur Bestärkung einen entblössten Säbel an ihren Nacken, küssten die Mündung eines Flintenlaufes, setzten einen Pfeil mit der Spitze auf die Stirn und verwünschten sich dabei so oder anders zu sterben, wenn sie die Unwahrheit sprechen sollten[464]. Auch bei den Kirgisen gehört das Küssen der Schneide einer „schaschka“ (Schwertes) oder des Laufes eines geladenen Gewehres zu den altüberlieferten Eidesbräuchen; es wird auch manchmal ein Messer abgeleckt[465]. Die Abchasen schwören bei Schascha, dem Gotte der Schmiede und Erfinder der Schiess- und Stosswaffen, indem sie unter freiem Himmel in die Erde zwei Stöcke schlagen und darauf geladene Flinten, mit der Mündung gegen den Schwörenden gerichtet, hängen. Der letztere spricht: „Wenn ich eine Lüge sage, möge Schascha mein Haupt mit den Kugeln aus diesen Flinten durchbohren!“; dabei geht er dreimal zwischen den Flinten hindurch[466]. Wenn der Krone ein Eid geleistet werden soll, so berührt der Tunguse eine Kanone, Flinte oder Degen und küsst sie nachher[467]. Den alten Ostjaken wurde bei der Eidesleistung unter anderem ein Beil vorgelegt und ein Messer gereicht; die Verwünschung lautete: „Dies Messer soll mich töten und dies Beil meinen Kopf herunterhauen!“[468] Die Battak in Sumatra halten beim Schwören eine Gewehrkugel

vor den Kopf und erklären, dass falls sie diesen Eid brechen, Gott (begu) sie durch einen jämmerlichen Tod strafen und im ersten Gefechte von der Kugel treffen lassen solle[469]. In Manna (Passuma) auf Sumatra wurde auf einen Flintenlauf, die heiligste Reliquie des Landes, geschworen, welche dabei in Seide eingewickelt und unter einem Sonnenschirm in feierlichem Gepränge einhergetragen wurde[470]. In den Bergdistrikten der Lampongs wird der kräftigste Eid beim Kris (Schwert) Belampon geschworen, der nach der Sage von Umpu manik Sekenui stammt, welcher Mann im XIV. Jahrhundert im Dorfe Belampon lebte und durch den von ihm verfertigten zauberkräftigen Kris zu hohem Ansehen gelangte. Nach Sekenuis Tode wurde der Kris als ein pusaka (Erbheiligtum) von den Nachkommen sorgfältig aufbewahrt und verehrt; er darf nicht mit der blossen Hand berührt werden, ist in einem Futteral von weissem Stoff aufbewahrt usw. Beim Eide wird die heilige Waffe vom Priester dem Schwörenden über das Haupt gehalten[471]. In der Minahassa auf Celebes wurde in der heidnischen Zeit beim Schwur ein Gewehr auf die Erde gelegt, daneben ein Bajonett und ein Säbel kreuzweise in die Erde gesteckt. Durch diese Waffen will der Schwörende umkommen, wenn er die Unwahrheit spricht[472]. Auf Ceram wird bei dem Eide wape ari von jeder Partei ein parang (Schwert) in die Hand genommen[473]. Auf den Luang Sermatainseln hält der Schwörende in der linken Hand ein Messer (oder einen Stein)[474]. Fabritius, der sich im Jahre 1853 zu Handelszwecken auf der Insel Run oder Rom in der Geelvinksbai von Neu-Guinea aufhielt, berichtet, dass die dortigen Papuas mit einem Pfeil in der Hand den Eid zum Himmel ablegen[475]. Die Noemforesen, ein anderer schon etwas malaiisierter Papuastamm von Nordwest-Neu-Guinea, berühren bei der Eidesablegung ein Gewehr, das dann abgeschossen wird[476]. Bei den Arfak oder Gebirgsbewohnern des nordwestlichen Neu-Guinea wird der Reinigungseid ebenfalls auf eine Waffe geleistet, in Andai auf ein Gewehr, wobei der Verdächtigte ausruft, dass, wenn er schuldig sei, die Waffe ihn „aufessen“ möge[477]. Auch an der Südwestküste von Neu-Guinea wird bei Waffen, insbesondere Schwertern, die auf den Boden gelegt werden, geschworen[478].

In Afrika ist ebenfalls der Waffeneid nicht unbekannt. Der Somali steckt, wenn er schwört, eine Lanze in die Erde[479]; bei den Galla im Königreiche Gera stellt sich beim Reinigungseide wegen Diebstahles der Beschuldigte vor den Kläger, setzt sich die

Spitze einer Lanze auf die Herzgegend und spricht: „Wenn ich stahl, soll mich diese Lanze durchboren!"[480] Bei den Kunama und Barea in Nordabessinien tritt der Schwörende auf sein Schwert[481]; bei den Bogos legt ebenfalls (im Reinigungseide) die Gegenpartei ein Schwert flach auf den Boden, und der Angeklagte überschreitet es mit dem rechten Fuss unter Beteuerung seiner Aussage[482]. Auch bei den eigentlichen Abessiniern wird beim Schwert und anderen Waffen geschworen und einer der Heiligen angerufen, die Waffe gegen sie zu richten, falls der Eid nicht gehalten wird[483].

Bei den Krähenindianern in Nordamerika wird beim gerichtlichen Eide (vor den drei indianischen Beisitzern des Gerichtshofes für Vergehen der Indianer, Court of Indian Offenses) ein zinnener Pfeil als Symbol des Eides angewendet. Dieses Objekt steht bei allen älteren Stammesmitgliedern in der höchsten Verehrung; man glaubt, dass niemand es berühren und gleichzeitig eine Lüge sprechen darf, ohne dass ihm in der Folge Unglücksfälle aller Art, wie körperliche Beschädigung, Verlust eines Pferdes u. dgl., und selbst der Tod bevorstehen. Die Spitze des Pfeiles ist rot angestrichen, um dem Blut ähnlich zu sein[484]. Auch bei den Teton, einem Siouxstamme, nimmt der Mann zuweilen ein Messer in den Mund, was soviel bedeutet als dass, wenn er jetzt eine Lüge sagt, er in der Folge den Tod durch einen Messerstich erleiden will[485]. Vielleicht ist auch der Glaube der heutigen Masuren in Ostpreussen, dass ein in der Nähe eines Meineidigen zufällig befindliches geladenes Gewehr losgehe[485a], ein Rudiment des alten Waffeneides.

Den Waffeneiden reihen wir hier noch einige isolierte Eidesformen an, in denen ebenfalls bei leblosen Gegenständen geschworen wird, die mitunter auf die causa, wegen welcher der Eid geleistet wird, in symbolischer Weise anspielen. Die Niasser schwören z. B. bei den Massen und Gewichten im Falle des Verdachtes des Diebstahles von Haustieren und Feldfrüchten[486]. Der gewöhnliche Eid der Wüstenaraber besteht im Ergreifen des wasat oder mittleren Zeltpfahles, wobei die Formel lautet: „Bei dem Leben dieses Zeltes und seiner Eigentümer."[487]

b) Der Eidestrunk. Obwohl der sog. Eidestrunk hinsichtlich seines Ursprunges eigentlich grossenteils auf ganz andere Vorstellungen zurückgeht, insbesondere mit dem primitiven Zauberglauben in engem Zusammenhange steht, wollen wir ihn hier im Anschluss an die Waffeneide behandeln. Denn die Waffen spielen heute bei der

Zubereitung des Eidtrunkes die Hauptrolle, sie geben dem ganzen Schwurritus sein charakteristisches Gepräge. Häufig erscheint dadurch der Eidtrunk nur wie eine Variante der früher erwähnten Schwurform durch Berührung der Waffen.

Schon im 7. Kapitel haben wir darauf hingewiesen, dass der Eidestrunk auf Zaubervorstellungen zurückgeht. Das Eidwasser hat infolge seines Gehaltes an Zauberstoffen magische Eigenschaften, welche durch den Trunk dem Körper einverleibt werden und zur Erhöhung der Zauberkraft des letzteren beitragen. Im übertragenen Sinne wird mit dem Trunk auch der Schwur selbst in den Körper gebracht und wirkt als Gift auf den Schwörenden, wenn er nicht erfüllt wird. In dieser Art hat schon Schurtz die altjapanische Sitte erklärt, den Eid auf Papier zu schreiben, dies zu verbrennen und die Asche zu verschlucken[488], und haben wir oben bereits auf die analoge Bedeutung des Erdeessens im Eide hingewiesen.

Dieser Gedanke von der Giftwirkung des Eides bzw. des diesen vorstellenden Eidwassers führte zunächst zur Entstehung des Giftordales, und durch lange Zeiträume sind Giftprobe und Eidtrunk eins. Das sog. „Fetischessen“ und „Fetischtrinken“ der Neger ist Ordal und Eid zugleich. Je nachdem es sich um assertorische oder promissorische Eide handelt, wird die Ordal- oder die Symbolseite des Schwures nach Bedarf stärker hervorgekehrt; doch niemals verlöscht die Vorstellung gänzlich, dass der Eidestrunk den die Unwahrheit Sprechenden oder Wortbrüchigen unfehlbar tötet. „Die Neger in Akkra heissen Eidschwüre ablegen auch ‚Fetisch machen‘, denn wenn sie zusammengekommen sind und ihre Abmachungen bekräftigen wollen, sagen sie: Lasset uns zur Bestätigung der Freundschaft einen Fetisch trinken! Wenn sie diesen Trunk getan, rufen sie aus: Möge ich von diesem Fetische sterben, sofern ich nicht allem nachkommen werde, was in dieser Vereinbarung enthalten ist! Ebenso wird, wenn ein Land oder Stamm einem anderen zu Hilfe kommt, von den Vornehmsten ein Eidestrunk getan und dabei die Verwünschung gesprochen: Möge der Fetisch uns allen das Leben nehmen, wenn wir nicht helfen wollen, unseren Feind gänzlich zu vernichten!“[489] Post vergleicht die Sitte des Eidtrunkes nicht mit Unrecht mit dem Weihwassergebrauche[490]; der ursprüngliche Sinn von beiden war sicherlich der gleiche, nur bewegte sich die Weiterentwicklung auf verschiedenen Bahnen, und ist es vielleicht nur dem frühzeitigen Einschreiten der Kirche zu verdanken, dass

wenigstens bei den Germanen der Eidtrunk niemals Eingang gefunden hat.

Die Formen, unter denen der Eidtrunk vor sich geht, sind sehr verschiedenartig und variieren hauptsächlich in der Art der Zubereitung des Eidwassers. Die Umständlichkeit, womit dabei häufig zu Werke gegangen wird, erinnert lebhaft an das von Schurtz herrührende Schlagwort von der dem Menschen angeborenen Neigung zum Formalismus, das wohl hier eine gewisse Berechtigung haben dürfte.

Gewöhnliches Wasser trinken die Kindjin-Dajaks zur eidlichen Besiegelung eines abgeschlossenen Freundschaftsvertrages aus einem ausgehöhlten Tigerzahn[491]. Auf den Watubelainseln besteht der Eidestrunk (ninun snuban) aus Palmwein (tua), dem Salz, spanischer Pfeffer und einige Tropfen Blutes von den beteiligten Parteien beigemischt sind[492], lauter zauberkräftige Substanzen, welche die Wirkung des Schwures erhöhen. Auch auf den Aruinseln besteht der Eidtrunk aus Arak, Seewasser und Blut[493]. An der Südküste des Mac-Cluer-Golfes in Südwest-Neuguinea muss der eines Frevels Verdächtigte in einer mit Wasser gefüllten Kokosschale sich die Hände waschen und dann unter Ausspruch einer Verwünschung das Waschwasser austrinken[494]. Der Eid der To-Radja von Posso in Zentralcelebes durch Trinken von Palmwein aus den im lobo (Rathaus) aufgehängten Schädeln der Feinde ist eine Kombination des Eidtrunkes mit der Geisteranrufung, da die angga's oder Seelen der Erschlagenen als böse Geister angesehen werden, welche in diesem Falle den Meineidigen strafen[495].

In den Sagen des Pendschab schwört ein Held „by drinking the milk of his own mother“[496].

Eines der wichtigsten Eidestrunke ist das Blut, das entweder von dem bei der Eidesfeierlichkeit geschlachteten Opfertiere herrührt oder dem Leibe der Schwörenden selbst entnommen wird. In letzterem Falle, bei Treueschwüren oder Bruderschaftsgelöbnissen, findet häufig wechselseitiges Trinken von Blut aus dem Körper der Vertragschliessenden statt. Ausser der Zauberkraft des Blutes handelt es sich hier vielleicht auch um die Ablösung eines blutigen Opfers an die als Eideshort fungierende Gottheit und endlich auch um eine Symbolhandlung, durch welche plastisch angedeutet werden soll, dass von nun an beide Compaciscenten „eines Blutes“, d. i. einer Familie, eines Stammes, sind. Diese Auffassung des Eides kommt z. B. im Türkischen deutlich zum Ausdruck, in welcher Sprache

Schwören, „Segen (oder) Opfer trinken" heisst. Auch im Neupersischen wird Schwören in ähnlicher Weise ausgedrückt, nämlich mit sokend churden = einen Eid trinken. Diese Art des feierlichen Gelöbnisses hat sich nicht minder treu im Magyarischen erhalten. Die alten Chroniken berichten von der Sitte des Öffnens der Ader und des gemeinschaftlichen Bluttrunkes, sowie das heute noch gebrauchte magyarische Wort für Schwur (eskü) rein türkischen Ursprunges und mit dem türkischen Ausdruck ički = Trunk identisch ist[497]. Auch in China wurde beim Eide Blut getrunken[498], ebenso heute bei den Annamiten[499]. Die Karen in Hinterindien haben einen Eid durch Trinken von Wasser, in welches ein Tropfen Blutes aus einem menschlichen Arme gelassen wurde[500]; ebenso die Chinboks, Chinbons und andere wilde Stämme von Oberbirma[501]. Auf der Insel Babar werden beim Freundschaftseide Verletzungen in den Körper gemacht, das Blut mit Palmwein gemischt und getrunken[502]. In Alt-Kalabar in Westafrika soll in alter Zeit beim Reinigungseide der Betreffende sich mit dem Messer selbst in den Arm geschnitten und sein eigenes Blut dann aufgeleckt haben[503]. In ähnlicher Weise macht sich heute noch bei dem Komantschen in Nordamerika eine Frau, wenn sie bei Verdacht der Untreue ihrem Mann ihre Unschuld beschwören will, mit dem Messer einen Einschnitt auf die Hand oder den Arm und befeuchtet sich die Lippen mit dem heraustropfenden Blute[504]. Vermutlich soll hier das Blut als Gift wirken, wenn falsch geschworen wurde, wir haben also Zauberhandlung und Ordal.

Vielleicht ist auch die auf S. 15 bereits besprochene Sitte, bei Abschluss der Blutsbrüderschaft Blut von beiden Teilen in einem Gefässe zu mischen, nur eine Modifikation oder Milderung des Bluttrunkes.

Wir kommen nun zu jenen Formen des Eidestrunkes, wobei die Waffen in der Herstellung des Eideswassers eine wesentliche Rolle spielen, wenn auch die Bedeutung ihrer Funktionen dabei mitunter eine recht verschiedene ist.

Das Hauptverbreitungsgebiet des Waffeneidestrunkes ist das an Eidesformen der mannigfachsten Art überhaupt so reiche indonesische Gebiet, die Sundainseln und die benachbarten Festlandsgebiete Vorder- und Hinterindiens. Es handelt sich hier um eine wichtige ethnographische Provinz, welche durch das Auftreten und Vorherrschen bestimmter Schwurformen charakterisiert

ist. Auf Sumatra werden in den Landschaften Redjang und Passumah gewisse seit alters her im Besitze der Eingeborenen befindliche und dadurch geheiligte Waffen, wie rostige Dolche, zerbrochene Flintenläufe, kupferne Kugeln, in Wasser getaucht und dieses von den Schwörenden getrunken[505]. Die Leute von Kisam im Oberlande von Palembang schwören ebenfalls, indem sie ein Wasser trinken, worin ein Kris (Schwert) eingetaucht wurde[506]. In den Gebirgsdistrikten der Lampongs wird (ausser beim Koran) noch geschworen beim Lesom Belampon, dem Wasser, in welches der heilige Kris Belampon (s. oben S. 70) eingetaucht wurde. Wenn auch unsere Quelle nur meldet, dass das Gefäss mit dem Eideswasser dem Schwörenden über den Kopf gehalten wurde[507], so liegt doch die Vermutung auf der Hand, dass die Flüssigkeit auch getrunken wurde. Die Atschinesen schwören sich, namentlich in Kriegszeiten, gegenseitig Treue, indem sie aus einem Gefäss trinken, in welches eine Flintenkugel eingetaucht wurde. Ebenso verpflichten sich die Untertanen und Verbündeten eines Häuptlings zu ewiger Gefolgs- und Bundesschaft, indem sie von dem Wasser trinken, worin er sein sikin oder reunchōng (Schwert oder Dolch) eingesenkt hat[508].

Je weiter wir von Sumatra uns ostwärts wenden, desto häufiger wird der Trunk des Waffeneidwassers (malaiisch minoem soempahan) und bildet in der östlichen Hälfte des Archipelagus fast die ausschliessliche Eidesform. Sie ist aber dort nicht autochthon, sondern mit der malaiischen Kultur aus dem Westen gekommen. Die Holländer, welche in ihrem Regierungssystem in den ostindischen Kolonien vornehmlich auf die malaiischen Institutionen (namentlich was die Rechtspflege anbelangt) zurückgriffen, haben zur Verbreitung dieser spezifisch-malaiischen Eidesform ebenfalls sehr viel beigetragen.

Die heidnische Sekah-Bevölkerung von Billiton trinkt beim Eide Wasser aus einer Schale, worin einige Flintenkugeln und die Spitze eines Kris oder einer Lanze eingetaucht waren. Die Verwünschung selbst lautet, dass der Schwörende durch Wasser, Kugel und Stahl umkommen will, wenn er die Unwahrheit gesagt hat[509]. Auf Lingga wird ein altes heiliges Stück rostigen Eisens in Wasser gelegt, welches der Schwörende dann trinken muss[510]. Auch auf Bali trinkt man beim Eid etwas Wasser aus einem Kruge, worin ein Kris eingetaucht war, nachdem man es mit dem Blatte des Pitsjaar-Baumes (Ficus religiosa) umgerührt hat[511]. Bei den Makassaren und Buginesen auf Celebes wird beim Eide der Treue

gegen die Regierung ein Gefäss mit Wasser gebracht, welches der Schwörende, nachdem er seinen Kris darin eingetaucht, austrinkt[512]. In Tobungku auf der Ostküste von Celebes besteht in ernsten Fällen die Eidesablegung (metunda) darin, dass in einen zur Hälfte mit Wasser gefüllten Krug ein Goldstück und eine Flintenkugel gegeben werden und dann alle Anwesenden, während einer die Schwurformel hersagt, von dem Wasser trinken und sich damit bespritzen. Wer den Schwur nicht hält, wird den Tod durch eine Kugel finden oder wie Gold schmelzen[513]. Einen ähnlichen Eid des ambonesischen Rebellen Kapitän Jonker und seiner Anhänger beschreibt bereits der alte Valentijn[514]. Auf Ceram geben die Alfuren des Distriktes Wahaai bei der Ablegung des assertorischen Zeugeneides in ein Gefäss eine Gewehrkugel oder Schrot, Schiesspulver und etwas Arak, Genever oder Palmwein und stellen es auf den Boden. Einer der Anwesenden hält dann ein Gewehr so, dass die Mündung auf das Gemisch im Gefässe gerichtet ist. Eine andere Person, der vorgenannten gegenüberstehend, richtet die Spitze eines parang (Säbels) ebenfalls auf den Topf. Der Schwörende selbst steht links oder rechts von jenem, der das Gewehr hält. Die Schwurformel selbst besteht in der Anrufung von allem, dem eine besondere Macht zugeschrieben wird, und in der Aufzählung einer Anzahl Verwünschungen. Dazu trinkt der Schwörende ein wenig Arak oder Palmwein aus dem erwähnten Kruge. Wenn auch der Eidesritus je nach den Örtlichkeiten einzelne Unterschiede aufweist (so werden in Kọbië und Ajer Ternate in den Krug die Spitzen eines Pfeiles, einer Lanze und eines Parangs eingetaucht, Schiesswaffen fallen ganz weg), so ist der Genuss des durch die Berührung mit den Waffen zauberkräftig gewordenen Eidestrunkes allen Schwurformen gemeinsam. Auch zum Gelöbnisse wird durch den Waffeneidestrunk geschworen, namentlich legen die Alfuren von Sawai darauf grossen Wert, und wird namentlich bei der pēla (Abschluss von feierlichen Schutz- und Trutzbündnissen zwischen zwei Ortschaften) ein solcher Waffeneid geleistet[515]. Auf Buru geschieht das Schwören, mane oder ino-sasi (wörtlich Trinken des Salzes) durch Trinken von Wasser aus einem Becher, in den ausser etwas Salz und Wachs eine Kugel, ein Messer oder irgendein anderes schneidendes Werkzeug getan wurden. Einer der Anwesenden, gewöhnlich der matlea (Oberhaupt der Fenna oder des Clans) hält das Gefäss in die Höhe und spricht: „Opo lahatala! (= Obergott der Alfuren) töte diesen Menschen, wenn er die Unwahrheit

spricht oder verschweigt, was er weiss! Wenn er die Unwahrheit redet, soll er schmelzen wie dieses Salz und Wachs! Soll dies Messer seine Kehle durchschneiden! Soll diese Kugel . . . gegen ihn fliegen, ihn treffen!“ [516] Auf Halemahera wird von den Galela und Tobeloresen beim Schwerteid in eine Schüssel mit Wasser der Rost von einem Sumarang (Schwerte) hineingerieben und das Schwert selbst dann quer darüber gelegt. Der Schwörende muss mit der Hand dreimal Wasser daraus schöpfen und dasselbe trinken, gleichzeitig seinen Leib damit benetzen. Die Verwünschung dabei lautet, dass das Schwert binnen Monatsfrist dem N. N. den Hals abschneiden solle, wenn er das und das getan habe [517]. Bei den Alfuren (Bergbewohnern) derselben Insel ist der Eidtrunk noch komplizierter: in die Schüssel mit Wasser kommt ein Gemisch von spanischem Pfeffer, Salz und Limonen, dann eine Kanonenkugel; nachdem der zu Beeidigende seine Aussage abgelegt hat, muss er, während ein Schwert und ein Gewehr über seinem Kopfe hin und her geschwenkt werden, von dem Inhalte der Schüssel trinken [518]. Der Schwerttrunk gehört wie auf vielen Inseln auch auf Halemahera nicht zu den einheimischen Gebräuchen und wird nur angewendet, wenn die Alfuren ihre Unterwerfung unter den Sultan von Ternate oder die holländische Verwaltung bezeugen wollen [519]. Auf Timor wird bei der Eidesleistung in ein Gefäss voll Wasser oder Arak etwas Pulver (von den Timoresen „schwarzes Salz“ genannt), eine Gewehrkugel und Erde getan, welch letztere auf der Spitze eines Schwertes herbeigetragen wurde; das Ganze wird dann umgerührt und unter Aussprechen der üblichen Selbstverwünschung ausgetrunken [520]. Die heiligen Waffen (sog. Erbzieraten der Holländer) spielen auch bei der Herstellung des Eidestrunkes eine Rolle; die der Familien kommen beim Freundschaftsschwure zwischen Individuen, die im Dorftempel aufbewahrten Stammeskleinodien beim Bündnisschwure von grösseren Verbänden zum Umrühren des Eidestrunkes zum Vorscheine [521]. Auf den Tenimber- oder Timorlautinseln wurden ebenfalls in einen Krug voll Arak Schiesspulver, eine Flintenkugel, ein paar Stückchen Sago und etwas Salz gegeben, dazu kommen noch einige Tropfen Blut aus dem Daumen des Schwörenden; schliesslich wird alles mit einem Säbel umgerührt und dann an Eides Statt getrunken [522]. Diese Eidesform ist (wohl durch die seefahrenden Tidoresen) auch nach Neu-Guinea gekommen, und im Jahre 1901 liess der Kontrolleur (holländische Bezirksbeamte) Moolenburgh die papuanischen Bewohner

von Windessi an der Geelvinkbai einen Friedenseid durch Berühren eines Gewehrkolbens und Trinken eines solchen Gemisches von Wasser, Zitronensaft, Eisenfeilspänen, Salz, spanischem Pfeffer usw. schwören; gleichzeitig wurde ein Kanonenschuss abgefeuert[523].

Auch bei den Festlands-Malaien wird beim Freundschafts- und Bündniseide Wasser getrunken, worin Dolche, Speere (lémbing) und Kugeln eingetaucht worden sind[524]. Auch in Madagaskar, dessen Bevölkerung und Kultur bekanntlich grossenteils malaiischen Ursprunges ist, trinkt man beim Eide das vokaka, Eidwasser, in dem eine Kugel, Schiesspulver und etwas Salz enthalten sind[525].

Auf der hinterindischen Halbinsel, nach den heutigen Anschauungen der Urheimat der Malaien, hat sich ebenfalls noch der in Rede stehende Eidestypus bei einzelnen Volksstämmen forterhalten. Bei den Chinboks, Chinbons und Yindus in Birma wird die Eidesformel niedergeschrieben und verbrannt, die Asche in ein Gefäss mit Wasser getan, in das Waffen (Speere, Dolche, Flinten usw.) eingetaucht worden sind. Der Inhalt wird alsdann getrunken[526]. Auch die Karen „trinken die Wahrheit", d. h. in ein mit Reiswein (khoung) gefülltes Gefäss wird von einem Flintenlauf und einem Schwerte etwas abgeschabt, diese Waffen dann noch obendrein mit der Spitze in das Gefäss eingetaucht und die Flüssigkeit getrunken[527]. In Siam spielt der Eidestrunk im alljährlichen Huldigungseide der Prinzen und Beamten an den König eine wichtige Rolle und wird dazu ein Krug mit Wasser genommen, das mit Schwertern, Pistolen, Speeren usw. umgerührt worden ist[528]. Auch in der siamesischen Provinz Laos, z. B. in Korat, rührt der Eidesabnehmer, gewöhnlich der Chau oder Distrikshäuptling, das Eideswasser mit Säbeln oder Lanzen an[529].

Essen des Eides.

Anhangsweise seien hier noch einige Fälle angeführt, in denen der Eid „gegessen" wird. Die Bedeutung ist wohl dieselbe wie die des Trunkes. Naturgemäss verschwinden dabei die Waffen nahezu gänzlich aus dem Ritual. Bei den Tschuwaschen im Ural muss der Schwörende unter Verwünschungen ein Gericht von Mehlklössen (solma) verzehren[530]. Den alten Ostjaken wurden beim Schwur ein Stück Brot zum Essen gereicht; die Verwünschung lautete u. a.: „Das Brot, das ich geniesse, soll mir im Halse stecken bleiben usw."[531] Die Battaks von Padang Lawas auf Sumatra essen beim Eide pusu

ni horbo die rohe Leber eines Büffels, beim Eide pusu ni babi die eines Schweines[532]. Ebenso besteht bei den Karen eine Form des Schwures im Töten von Büffeln und Verzehren ihres Fleisches[533]. Wenn die Sehma, ein Nagastamm in Assam, schwören, schneiden sie ihr Haar ab und verfertigen daraus einen „Eidball", den sie verschlucken[534].

c) Symbolische Zerstörung von Gegenständen im Eid. Eine Gruppe von Eidesformen ist dadurch charakterisiert, dass bei der Eideshandlung ein oder mehrere Gegenstände ostentativ vernichtet und dadurch das Los symbolisiert wird, welches dem Eidbrüchigen bevorsteht. Am häufigsten begegnen wir dem Zerbrechen oder Zerschlagen von dazu geeigneten Gegenständen. Auf Bali wird der Topf, aus dem der Eidestrunk genommen wurde, entzweigeworfen[535]. Auch die Wakamba in Ostafrika zerschlagen bei Freundschaftsschwüren einen etwa faustgrossen, roh aus Lehm gekneteten und mit Wasser gefüllten Topf mit dem Spruche: „Wenn wir die Freundschaft brechen, die wir uns hier gelobt, mögen wir zerbrechen wie dieser Topf hier![536] Bei den Wakikuju wird ein Gefäss, in welches vorher uriniert worden ist, zerbrochen[537]. Bei den Bogos wird im sog. Kirchenschwur ebenfalls ein mit Asche gefüllter Topf zerbrochen und der Angeklagte dabei gefragt: „Willst du ebenso zerbrochen sein, im Falle du lügst?"[538] Die Tinguianen auf Luzon halten beim Reinigungseid ein Tongefäss an das Feuer und rufen aus: „Möge es meinem Bauch ebenso ergehen, wie diesem Gefässe, wenn ich das begangen habe, dessen man mich beschuldigt!" Sie glauben, dass die Eingeweide des Meineidigen ebenso zerplatzen, wie das Gefäss am Feuer berstet[539]. Auch die Chinesen schwören mitunter durch Zerbrechen einer Porzellanschale[540].

Die mohammedanischen Suaheli in Ostafrika zerwerfen eine Kokosnuss in der Moschee mit dem Ausrufe: „Wenn ich lüge, möge ich zerschellen wie diese Nuss."[541] Auch die Makassaren auf Celebes hatten einen Schwurritus, wobei man eine Frucht (lawoe) und ein Ei in Stücke warf mit den Worten: So möge es jedem von uns ergehen, der den Bund bricht![542] An der Westküste Sumatras wird beim Eide mitunter auch eine Pinangnuss verbröselt[543] mit der symbolischen Bedeutung: bei Nichterfüllung des Schwures möge das ganze Geschlecht des Schwörenden verstreut werden wie die Bröseln dieser Nuss.

Auch das Zerbrechen oder Zerwerfen eines Eies bildet bei manchen Völkern einen integrierenden Bestandteil der Schwurhandlung.

Wie wir an anderer Stelle nachgewiesen haben[544], ist das Ei in solchen Fällen nicht bloss Opfergabe und Symbol, sondern es kommt auch seine Zauberkraft in Betracht. Des Eizerbrechens im Eide der Makassaren haben wir bereits vorhin gedacht. Auch die Bewohner des Reiches Todjo am Südufer der Tominibucht, Zentral-Celebes, zerbrechen beim Verfluchungseid ein Hühnerei und wünschen dabei allerlei Unheil auf sich herab, wenn sie falsch schwören[545]. In der Landschaft Wadju (Makassar) werden beim Eide so viele Eier in eine Grube gelegt als Parteien sind, jeder wirft dann einen Stein darauf und ruft, er wolle wie diese Eier vernichtet werden, wenn er seinen Schwur breche[546]. Auch die Malaien an der Westküste von Sumatra lassen bei der Eidesleistung ein Ei zu Boden fallen, was den Untergang des ganzen Geschlechtes andeuten soll[547]. Bei den Ewenegern in Deutsch-Togoland besteht beim Abschluss eines bindenden Vertrages zwischen zwei feindseligen Stämmen bzw. nach Beendigung eines Krieges der Brauch, dass der Fetischpriester ein Ei gegen die Sonne hält und dann mit den Worten zu Boden wirft: So solle jeder noch vor Sonnenuntergang sterben, welcher den Vertrag bricht![548]

Weitere symbolische Eideshandlungen, welche durch die Zerstörung von Gegenständen das Schicksal des Meineidigen imitieren, sind das Abstreifen der Blätter vom Stengel einer Pflanze, das Abkappen oder Zerhauen eines Bambus, Rotan oder Holzstückes, das Ausgiessen von Flüssigkeiten und das Verlöschen von Feuer. Die wilden Kubus auf Sumatra reissen beim Aussprechen der Eidesformel von einem Farnkrautstengel alle Blätter ab und werfen sie weg. „Möge mich, wenn ich die Unwahrheit gesagt habe, ein niederstürzender Baum zerschmettern, möge mein Geschlecht aussterben und vernichtet werden wie diese Farnblätter!“ soll nach ihrer Angabe die Bedeutung dieses Schwures sein[549]. Auch die Malaien der Westküste Sumatras streifen beim Eide die Stengel eines Farns, daun paku, beim Schwure mit der Hand ab, wobei das Abfallen der Blätter eine symbolische Anspielung auf das Geschick des Schwörenden bei Nichterfüllung des Eides sein soll[550]. Die Masai in Ostafrika zerbeissen ein paar Grashalme und rufen dabei: „Dies Gras werde mir Gift, wenn ich vor Gott gelogen habe!“[551]

In Bolaäng-Mongondou auf Celebes wird beim odiodi-Eid eine Bambusdose genommen und, mit etwas Erde gefüllt, ins Feuer gelegt, bis sie mit einem Knall zerplatzt. Die Eidesformel selbst

lautet: Derjenige, der jetzt lügt, dessen Bauch soll bersten wie dieser ins Feuer gelegte Bambus, auch der seiner Kinder und Kindeskinder!"[552] Die Dajaks auf Borneo zerbrechen ebenfalls beim Eide manchmal ein Stück Holz oder Kürbis unter der Verwünschung, der Sanggiang (Gott) möge ihr Haupt in gleicher Weise zerschmettern, wenn sie die Unwahrheit sprechen oder ihr Gelöbnis nicht halten[553].

Der Brauch des Abkappens oder in Stücke Hackens eines Rotang kommt bei mehreren Völkern in Indonesien vor. So bei den Battak auf Sumatra[554] und vor allem in Borneo. Der Dajak von Westborneo muss beim Schwure mit dem Klewang (Schwerte) aus freier Hand ein Stück Rotan genau in der Mitte durchhauen[555], mit der symbolischen Bedeutung, dass der Lebensfaden dessen, der nicht den Eid hält, ebenso wie dieses Stück Rotan durch das Schwert entzweigeschnitten werden solle. Auch die Orang Bukit in Südostborneo hacken zum Zeichen des Schwures einen Rotan durch[556]. Das Schwert, womit dies geschieht, muss allerdings bereits Menschenblut vergossen haben, und der Beeidigte steckt häufig auch ein Stück von jenem Rotan zu sich, im Glauben, dass er ihm Glück bringen werde, wenn er die Wahrheit gesprochen[557]. Die den Dajak verwandten Idan in Nordborneo durchhauen beim Freundschaftsschwur einen Rotan, wie uns schon ein älterer Beobachter aus dem XVIII. Jahrhundert berichtet[558], und die Peluans (oder Punans), die Ureinwohner des Innern von Nordborneo, hauen beim Eidschwure mit dem Schwert einen Stock in Stücke, wie uns dies Daly gelegentlich eines Friedensschlusses zwischen Peluans und Muruts in lebendiger Weise beschreibt[559]. Auch die Eingeborenen von Niederländisch-West-Neuguinea zerhauen im Eidesgelöbnis ein Stück Bambus, das zu diesem Zweck auf die Schultern der zu Beeidigenden gelegt und durch eine dritte Person mit einem Schlage durchhauen wird, worauf jeder der Eidgenossen eine der Hälften an sich nimmt und verwahrt[560]. Ähnlich war auch eine Eidesform der Angami-Nagas, wobei beide Parteien die Enden eines speerartigen Eisenstückes ergriffen, das sodann in der Mitte entzweigeschlagen wurde, so dass jeder Partei eine Hälfte in der Hand blieb[561]. Bei den Kaffern wurde ein Versprechen stets heilig gehalten, wenn ein Stück Metall zwischen beiden Parteien zerbrochen wurde[561a]. Das Ausgiessen von Flüssigkeit insbesondere von Wasser, bei der Schwurhandlung hat wohl manchmal symbolische Bedeutung, in den meisten Fällen jedoch wird es sich ur, sprünglich um eine Opferspende gehandelt haben. Bei den alten

Griechen spendeten sogar die Götter selbst beim Schwure das Wasser der Styx. Das Vergiessen von Wasser im Eid ist ein Opferritus, eine Aufrufung der Götter, Zeugen, Hüter oder Richter des Eides zu sein[562]. Symbolisch ist dagegen das Ausgiessen des Weines in Jl. III 298 f., wo es das Ausfliessen des Gehirnes, das dem Eidbrüchigen angewünscht wird, vorstellt, wenn nicht Hirzel mit der Ansicht Recht behält, dass es sich hier mehr um die Phantasie des Dichters als um wirklich volkstümlichen Symbolismus handle[563]. Wenn die alten Slawen beim Schwure Wasser aus einem Becher tranken und den Rest auf die Erde schütteten[564], so scheint eine Spende vorzuliegen; dagegen hat der sog. Brudereid der javanischen Diebe symbolische Bedeutung. Bei demselben nimmt man ein kèndi (Gefäss) mit Wasser, setzt sich einander gegenüber und giesst darauf etwas Wasser aus. „Gerade so wie dieses Wasser sich über den Boden verteilt, so möge es auch diesem, der den Eid schändet, ergehen und er verschwinden!“ lautet die Verwünschung[565]. Auch bei den Battak besteht eine namentlich im Gerichtsverfahren übliche Eidesform darin, dass der Kläger Wasser ausschüttet und den Angeklagten aussprechen lässt, es möge ihm geradeso ergehen, wenn er die Unwahrheit gesagt oder des ihm vorgeworfenen Verbrechens schuldig sei[566]. Symbolisch scheint auch die Bedeutung des Vely-rano-Eides der Madegassen zu sein (gelegentlich des Treueschwures der unteren Volksklassen an den Herrscher), wobei Wasser mit einem Speer verspritzt wird[567]. An Stelle dieses Brauches wird auch ein mit Wasser gefülltes Kanoe von den daneben aufgestellten Personen als Zeichen ihrer Zustimmung, heftig hin und her geschüttelt[568]. Das Ausgiessen von Wasser an Eides Statt kommt auch in Behar in Nordindien vor[569] und ist hier wohl eine Libation; in Schahabad ist auch eine Eidesform, madāïn genannt und im Vergiessen von einheimischem Branntwein bestehend, gebräuchlich[570].

Vielleicht deutet auch die hie und da vorkommende Verwendung von Asche im Eidesritual in ähnlicher Weise symbolisch eine Vernichtung des Individuums im Falle der Nichterfüllung des Eides an. Beim Kirchenschwure der Bogos wird von der Gegenpartei ein Topf mit Asche gefüllt, bei der Kirche in den Wind ausgestreut und dabei ausgerufen: „Sollen deine Kinder wie diese Asche zerstieben, wenn du lügst!“[571] Auf den Kei-Inseln wirft man sich bei grossen und kleinen Eiden Asche über das Haupt, streut sie auch aus und spricht dabei die gebräuchliche Eidesformel[572]. In Sintang auf Borneo

wird beim Eid Asche in den Fluss geschüttet[573], und auf den Timorlautinseln dem Eidestrunke beigemischt[574]. Da bei uns in Europa die Asche heute noch im Volksglauben als Heil- und Sympathiemittel angesehen wird, wird man nicht fehlgehen, ihre Verwendung im Eid auch mit der ihr zugeschriebenen Zauberkraft in Beziehung zu bringen. Insbesondere mag die Provenienz der Asche aus dem stets als eine Wirkung dämonischer Gewalten erscheinenden Verbrennungsprozesse dazu beigetragen haben, sie als ein kräftiges Zaubermittel erscheinen zu lassen.

Aber auch das Feuer selbst spielt, wenn auch nur an wenigen Orten, als Symbol im Eid eine Rolle. Bei der Eidesform „Medammed“ in Abessinien wird ein Strohhalm angezündet, das Feuer dann mit Wasser ausgelöscht, mit dem Wunsche, dass die Familie des Schwörenden verbrennen und ihr Andenken vom Antlitze der Erde ausgelöscht sein solle, falls er sein Versprechen brechen sollte[575]. Bei den Galla wird dem Schwörenden eine dicke brennende Kerze gebracht, die er seinem Körper nähert und spricht: Wie diese Kerze soll mein Leben erlöschen![576] Oder der Schwörende bringt Milch, löscht damit ein Feuer aus und sagt, Waka (Gott) solle ihn vertilgen, wie die Milch das Feuer verlöscht habe[577]. Beim Eide der Lubus in Südmandheling auf Sumatra nimmt der Datu (Häuptling), der als Eidesabnehmer fungiert, ein brennendes Stück Holz, steckt es ins Wasser und sagt zum Schwörenden: Ebenso wie dieses Feuer im Wasser erlischt, sollst du sterben, wenn du die Unwahrheit sprichst![578] Bei den Toba- und Karo-Battak muss der Schwörende in der linken Hand ein Stück glimmenden zusammengedrehten Baumwollenzeuges halten und dabei rufen: Wenn ich das und das getan habe ... soll mich das Feuer verzehren[579]. Der Chinese verbrennt zum Schwur ein Stück Papier[580].

Zu den hierher gehörigen symbolischen Eideshandlungen gehört, jedoch ohne Parallelen bei anderen Völkern dastehend, eine Schwurform der Galla, wobei die Schwörenden in eine Grube steigen und sagen: Schwören wir falsch, so möge man uns in diese Grube werfen. Ferner eine zweite Eidesform desselben Volkes, in welcher der Schwörende mit Zeddoblättern seinen Stall reinigen und sagen muss: Wie ich diesen Unrat entferne, so möge Waka (Gott) meinen Namen, mein Haus vertilgen, wenn ich die Unwahrheit sage![581] Wenn der Abchase beim Schwure bei dem Schmiedgotte Schascha mit dem Hammer dreimal auf den Amboss schlägt[582], so bedeutet dies symbolisch die Zerschmetterung des Eidbrüchigen.

Manchmal scheint auch eine dauernde Gedächtnishilfe und Erinnerung an den getanen Schwur beabsichtigt zu sein. Die Bewohner von Ceram stecken beim Eide siroo kikuna, der zur Entscheidung über Grundstreitigkeiten geschworen wird, ein Stück zugespitzte Sagorinde in den Stamm eines Sagobaumes auf dem strittigen Terrain[583]. Die Neger am unteren Kongo schlagen zum Schwur einen Splitter von hartem Holz oder einen Eisennagel in das grosse Götzenbild des Häuptlings. So lange der Nagel stecken bleibt, ist die Erfüllung des Eides garantiert[584]. Jedenfalls ist Sympathiezauberglauben mit im Spiele, da auch an der Loangoküste die hölzernen Fetische Mabiali mandembe und Mangaba, wenn Nägel in sie eingeschlagen werden, aus Schmerz über die Pein sich an den Betreffenden zu rächen suchen, so dass z. B. angeschuldigte Diebe es nicht wagen, einen Nagel in einen solchen Fetisch einzuschlagen, aus Furcht von demselben bestraft zu werden[585].

d) Symbolische Tötung von Tieren. Die Tötung von Tieren in der Eideshandlung ist ursprünglich wohl nur Zauberbrauch (um den Zauberkräften des Tieres Ausgang zu verschaffen oder sie dem menschlichen Körper einzuverleiben), dann Opfer gewesen, wie dies z. B. bei jenen Schwurformen, in denen Hunde, Ziegen und andere kleinere Tiere getötet werden, heute noch der Fall ist (s. oben S. 51 u. 59). Vielfach ist jedoch im Eidesritus die sakrale Bedeutung der blutigen Darbringungen ganz in den Hintergrund getreten und hat einem Symbolismus Platz gemacht, bei welchem die Tötung des Tieres, speziell die Art und Weise, in welcher sie erfolgt, das Schicksal des Eidbrüchigen dem Schwörenden plastisch und drastisch vor Augen führen soll. Der primitive Mensch braucht solche starke Effekte, um im Gesellschaftsleben und Kult an seine Aufgaben und Pflichten erinnert zu werden. Mit der Tötung ist naturgemäss, schon aus ökonomischen Gründen, der Genuss des geschlachteten Tieres, eine Eidesmahlzeit verbunden, oder es müssen die Schwörenden wenigstens vom Blute des Tieres trinken oder von seinem Fleische verkosten. Dass der Genuss des Blutes dabei auch Zauberbedeutung haben kann und als ein sehr kräftiges Agens auf die bei der Schwurhandlung in Betracht kommenden Personen hinsichtlich der Erfüllung der Eidesverpflichtung wirken kann (vielleicht wird das Blut auch zu Gift für den Eidbrüchigen), haben wir im Laufe dieser Arbeit wiederholt schon Gelegenheit gehabt zu erwähnen. Es sind also gerade bei der Tiertötung im Eide die verschiedensten Ideen und Vorstellungskreise in

zeitlicher Aufeinanderfolge, oft aber auch gleichzeitig tätig gewesen, alle im Bestreben, den Erfolg des Eides zu schützen und den Schwörenden von Lüge oder Bruch seines Versprechens durch sinnbildliche Ausmalung der Strafen abzuhalten.

„Ῥαδαμάνθιος ὅρκος“ hiessen im alten Griechenland alle jene Eide, in denen beim Hund, Widder, der Gans usw. geschworen und von denen früher angenommen wurde, dass die dabei angerufenen Tiere wirklich geschlachtet wurden und der Schwörende die zerschnittenen Leiber mit der Hand und dem Fusse berührte und so die Schwurformel aussprach[586]. Nach der modernen Auffassung[587] scheint aber der rhadamantische Eid kein Opfereid mehr gewesen zu sein, er war vielmehr unblutiger Natur und sollte einerseits den Missbrauch des göttlichen Namens unterdrücken, andererseits da, wo man des Eides bei den Göttern bedurfte (vor Gericht), desto grössere Heiligkeit des Schwures herbeiführen.

Hingegen sind blutige Eide, teils sakraler teils symbolischer Natur, bei den primitiven Völkern der Gegenwart noch immer sehr verbreitet. Bei den Battak auf Sumatra wird bei gemeinschaftlichen Bündnissen, bei Friedenseiden und anderen feierlichen Übereinkünften ein Schwein oder eine Kuh durch Durchschneiden des Halses geschlachtet und das Herz des Tieres in so viele Stücke zerschnitten, als Häuptlinge anwesend sind. Ein jeder nimmt ein Stück, röstet es am Feuer, und der Vornehmste spricht dann die Worte aus, dass er, wenn er je seinen Schwur brechen sollte, geschlachtet sein wolle wie das blutende vor ihm liegende Tier, und ebenso verschlungen sein wolle wie das Herz, das er gegenwärtig verzehrt[588]. Beim gerichtlichen Eide macht der Kläger gana, d. i. die Form des Eides, indem er einen Frosch tötet (in Stücke schneidet)[589], oder (bei sehr schweren Verbrechen) wird ein Tier (Büffel, Schwein) geschlachtet, die Leber zerschnitten und mit Benzoë und Reis gemischt, auf ein Brett vor den Schwörenden gelegt, und dieser bittet nun, dass ihm im Falle seiner Schuld durch die Macht der sombaons (Geister) usw. dasselbe Los zuteil werde wie dem Tiere, von dem diese Leber stammt! Dann isst er den Inhalt des Brettes teilweise auf. Die Überbleibsel werden Hunden, Hühnern und Schweinen mit einer neuerlichen durch den Richter über den Meineidigen ausgesprochenen Verwünschung vorgeworfen. Dieser Eid heisst manolon[589a]. Auch auf Nias schneiden die Eingeborenen beim Beschwören von Gelübden und Verträgen einem Schweine die Kehle ab, um für den Fall von Untreue dasselbe Schicksal auf sich

herabzubeschwören[590]. Auch bei den Passumahs in Südsumatra wird ein Huhn, Schaf oder Büffel geschlachtet, in Stücke geschnitten und geröstet. Die Schwörenden halten dann die Hand (oder das Schwert) über den heiligen Grabstein, an dem der Eid gewöhnlich geleistet wird, und geniessen unter Aussprechung der obligaten Verwünschung das Fleisch[591]. In einer javanischen Urkunde von çaka 782 (= 869 n. Chr.) wird das Abschneiden des Halses eines Huhnes als Eidesbrauch erwähnt[592]. Bei den Timoresen wird beim Ablegen eines Zeugnisses gewöhnlich ein Huhn geschlachtet. Der Betreffende nimmt das Huhn in die eine und den Säbel in die andere Hand und spricht: „Herr Gott, der du im Himmel und auf der Erde bist, sieh mich! Wenn ich falsches Zeugnis ablege, um meine Mitmenschen ins Unglück zu bringen, soll ich gestraft werden. An diesem Tage lege ich meinen Eid ab und wenn ich nicht die Wahrheit sage, soll mein Haupt gleich dem Kopfe des geschlachteten Huhnes fallen!“ Nach diesen Worten hackt er dem Huhne den Kopf ab[593]. Auch die Rottinesen schlagen beim Eidschwur einem Huhne den Kopf ab, mit der Bedeutung, dass den falsch Schwörenden ein gleiches Geschick treffen möge[594]. Wenn auf Timorlaut jemand den Eid ablegen soll, wird ein Huhn oder Schwein getötet und Duadilah (der Gottheit) dargebracht, dann zubereitet, und alle, die bei der Eideshandlung irgendwie beteiligt sind, essen davon. Wer gelogen hat, wird von Krankheit befallen werden oder bald sterben[595]. Auch bei den Dajaks köpft man im Gerichtsverfahren bei wichtigeren Schwüren ein schwarzes Huhn, schmiert sich Brust und Oberarme mit dessen Blut ein und spricht dabei die grauenerregendsten Verwünschungen aus[596].

Auf Asiens Festland ist die Tötung von Tieren beim Eide, sei es zu Opferzwecken, sei es zur Symbolik, noch viel gebräuchlich. In Kafiristan schwören sich zwei Männer Freundschaft, indem sie mit den Füssen in das ausfliessende Blut einer der Gottheit Imrá geopferten Kuh treten; für gewöhnliche Gelübde genügt die Opferung einer Ziege[597]. Auch bei den Schwüren der Nayer in Malabar wird häufig ein Hahn geopfert[598]. Bei den Nagas in Assam ist die gewöhnlichste und gleichzeitig heiligste Eidesform der Schwur, wobei ein Hund oder Huhn ergriffen wird, so zwar, dass die eine Partei den Kopf, die andere den Schweif oder die Füsse des Tieres fasst, während das letztere mit einem dâo (Schwerte) entzweigeschnitten wird[599]. Manchmal wurde auch ein Huhn durch die betreffenden Parteien einfach entzweigerissen[600]. Ein Luschaihäuptling, welcher

mit einem Engländer einen Freundschaftsbund beschwören wollte, tötete gemeinsam mit demselben einen Büffel (gayal) durch Lanzenstiche, dann schmierten beide mit dem Blute des Tieres Gesicht, Hände und Füsse ein und sprachen die Verwünschungsformel[601]. Auch bei dem Eide der Katschin wurden Büffel geschlachtet und war ihr Blut eines der Ingredienzien des Eidtrunkes[602].

In China wird beim feierlichen Eid im Tempel unter Verwünschungen einem Vogel der Hals durchschnitten; den Falschschwörenden soll das durch diesen Symbolismus bezeichnete Schicksal treffen[603]. Am gesuchtesten war zu diesem Zweck ein weisser Hahn[604], der aber dann auch nicht eine andersfarbige Feder haben durfte[605]. Der abgeschnittene Kopf des Hahnes wird manchmal mit einem Stück Papier, auf dem die Eidesformel geschrieben steht, auf die Mauer des Tempels vis-à-vis dem Götterbilde poang kuan (Richter) befestigt[606]. Ein ähnlicher Gebrauch findet sich auch bei den Annamiten: es wird ein Büffel oder Bock getötet, Blut getrunken und bei Himmel und Erde geschworen[607]. Auch im Indischen Archipel schwören die Chinesen häufig noch in der gewöhnlichen Weise durch Abschlagen des Kopfes eines Huhnes[608]. Bei den heidnischen Samojeden wird, wie schon früher erwähnt, vor einem Götzenbild ein Hund geschlachtet und dabei dem Angeklagten zugerufen: „Wenn du gestohlen hast, wirst du sterben wie dieser Hund!“ Dieser Eid wird von den Samojeden sehr gefürchtet[609]. Beim Kirchenschwure der Bogos in Ostafrika wird ein Ziegenbock an der Kirchentüre geschlachtet und in die Wildnis hinausgeworfen; die Gegenpartei fragt dann den Angeklagten: „Willst du ebenso den Hyänen zur Beute werden, wenn du lügst?“[610] Bei den Galla im Königreiche Gera verwundet der Schwörende ein Huhn, nimmt ihm die Eingeweide heraus und wünscht sich selbst, seiner Familie und seinen Verwandten die Qualen, welche er das Tier hat erleiden lassen[611], eine Eidesleistung, die an den Opferschwur der römischen Fetialen erinnert[612]. Wenn die Masai Streitigkeiten durch Eid schlichten, ergreift jede Partei eine Ziege oder ein Schaf und zerhauen es dann in zwei Hälften in Gegenwart von Zeugen[613]. Bei den Karamojo wird ein feierlicher Eid in folgender Art geschworen: ein schwarzer Ochse wird gespeert, die streitenden Parteien fassen jede ein Bein des Tieres, welches dann vom Körper abgetrennt wird. Jede Partei verzehrt sodann das Mark[614]. Auch der Kikuyu schwört beim Blute der Ziege[615] oder erwürgt ein Opferlamm, dessen Tod auch er erleiden

will, wenn er den Treuschwur bricht[616]. Eine der drei Formen des Huldigungseides an den Herrscher bei den Madegassen ist das Léfon'ómby oder „Spiessen des Kalbes", wobei ein junges Kalb getötet wird, dem man Kopf und Füsse umbricht und mehrere Speere in den Leib steckt, während einer der Richter eine Eidesformel hersagt und schreckliche Strafen auf das Haupt derjenigen herabruft, die diesen Eid verletzen würden; eine der Verwünschungen droht jedem Treulosen, dass er dem am Boden liegenden verstümmelten Tiere gleich werden sollte[617].

Eine Reminiszenz an die Tiertötung im Eid und gleichzeitig wohl eine Ablösung dieses barbarischen Brauches durch eine mildere Sitte ist eine Eidesform der heidnischen Samojeden, welche wir gleichfalls hier anreihen wollen, da sie von den blutigen Riten sich nicht gut trennen lässt. Ein aus Schnee, Eis oder Erde verfertigtes Götzenbild wird feierlich entzweigeschnitten und dabei ausgerufen: „Möge ich (oder mögest du) ebenso entzweigeschnitten werden, wenn ich eine Unwahrheit gesagt habe . . . !"[618]

---

16. Kapitel.

Das Verschwinden der ordalen Bedeutung des Eides. Abstrakte Eide.

Die bisher besprochenen Eidesformen hängen mit dem Glauben an die Zauberkraft von Worten, Gegenständen und Riten und dem Begriffe des Gottesurteiles innig zusammen. Namentlich ist ihre Verwandtschaft mit dem letzteren eine so grosse, dass man in vielen Fällen von einer Identität beider Rechtsbräuche reden kann. Aber auch dort, wo sie nicht mehr zusammenfallen, ist der Eid meistens als der direkte Abkömmling des Ordales nachzuweisen, und liegt der einzige wesentliche Unterschied zwischen Gottesurteil und Eid nur darin, dass beim ersteren die höhere Macht augenblicklich eingreift, beim Eide dagegen eine nicht bestimmte Zeit auf sich warten lässt[619].

Es erübrigt nunmehr noch die Erörterung und Klassifikation einer nicht sehr grossen Zahl von Eidesformen und -bräuchen, bei welchen wir die Kriterien des Gottesurteiles gänzlich vermissen. Nicht einmal Rudimente eines früher bestandenen und später verloren gegangenen ordalen Charakters sind aufzufinden. Es handelt sich hier um Eide des verschiedensten Inhaltes: bei leblosen Sachen, bei lebenden Wesen

und bei abstrakten Begriffen. Was die beiden ersteren Kategorien anlangt, so ist die vielfach versuchte Erklärung derselben mit einer Verpfändung oder Zeugenanrufung nicht ganz abzuweisen, solange wir keine bessere besitzen, und lässt sich dadurch die Brücke zu den Ordaleiden aufrecht erhalten. Die Erklärung der Eide bei abstrakten Begriffen und Vorgängen wird aber nach wie vor unüberwindlichen Schwierigkeiten begegnen, solange nicht die Beziehungen jener zu den persönlichen Wesen, die als Wächter des Eides gedacht werden, aufgedeckt sind. Man wäre eher versucht, eine primäre Abneigung des Menschen vor der Lüge, eine durch zahlreiche ethnologische Beobachtungen gestützte Tatsache, zu Hilfe zu nehmen und in einer dem Menschen angeborenen Scheu, eine Unwahrheit zu sagen, eine genügende Erklärung dafür zu sehen, dass bei abstrakten Begriffen geschworen wird, wo doch von Zeugenschaft, Verpfändung und Bestrafung des Meineides keine Rede sein kann. Es ist die altgriechische *αιδώς*, die Scham, in Gegenwart vor etwas Ehrwürdigem die Unwahrheit zu sagen [620]. Allerdings ist hier schon die Intervention höherer Mächte erforderlich, was bei dem Volke der Hellenen, dem die Wahrheit nicht viel galt (man denke an das Wort der Römer von der „graeca fides“), nicht wundernehmen kann; hingegen war und ist heute noch bei den Naturvölkern die Wahrheit das Natürliche, Selbstverständliche [621], und konnten, wenn überhaupt geschworen werden musste, zur Bekräftigung von Versprechen und Aussage auch geringere Mittel, z. B. abstrakte Eide, vollauf genügen.

a) Eide bei leblosen Dingen. In Indien schwört heute noch der Hindu bei leblosen Dingen, bei Gegenständen allerdings, die für seinen Stand charakteristisch oder ihm lieb und teuer sind: der Brahmane bei seinem Janeû, der heiligen Schnur der Wiedergeburt, der Parse bei seinem çusti, dem Emblem seiner Religion, der Bannia (Geldverleiher, Bankier) bei Saraswati (womit er sein Kontobuch meint), auch bei Getreide und Gold; ein Kschatria (Krieger) bei seinen Waffen, ein Mohammedaner nicht selten bei seinem Barte [622]. Die alten Germanen schwuren ebenfalls unter Berührung des Bartes, der Locken, des rechten Zopfes oder beider Zöpfe [623]. Der Waldindianer Südamerikas berührt zur Beteuerung manchmal sein Haupthaar, und Martius vergleicht diese Bekräftigungsart mit dem Schwure der altgermanischen Weiber auf Brust und Zopf [623a]. Die Chibcha in Darien (im nördlichen Südamerika) leisteten den Eid bei ihren Zähnen [624]. Bei den Israeliten und den Arabern soll auch beim

Phallus geschworen worden sein[625]. In der Ilias (I 233) schwört Achill beim Zepter, das nie Blätter und Zweige treiben kann; in der Edda wird bei Schiffes Bord, Schildes Rand und Schwertes Spitze geschworen[626]. Die alten Slawen, ein Reitervolk, wendeten zum Eide den Sattel mit den Händen um, berührten drei Riemen und hoben Heu in die Höhe[627]. Die Pulayars in Travankore rufen das Messer, das jeder bei sich trägt, in Eidschwüren an[628]. Die Hügelstämme von Nordarakan halten bei solchen Gelegenheiten ausser Waffen auch Krokodils- und Tigerzähne und einen Donnerkeil (Steinaxt) in der Hand[629]. Die Indianer Südamerikas berühren zur Beteuerung manchmal ausser den Spitzen ihrer Waffen ihr Halsgeschmeide aus Tier- oder Menschenzähnen[630].

Die Araber haben einen „Eid des Holzes", wobei ein kleines Stück Holz, oder auch Stroh, vom Boden aufgehoben und der zu beeidigenden Person mit den Worten überreicht wird: „Nimm das Holz und schwöre bei Gott und dem Leben desjenigen, der es grünen und vertrocknen liess!"[631] Bei den Susus in Westafrika schwor man bei dem Semopfahle, d. i. einem Baum oder Pfahle, der von den in den Semogeheimbund Eingeweihten nach ihrer Rückkehr zur Familie gepflanzt wurde[632]. Auch bei den Bafioti wird beim Erdschwure häufig ein Pflock in die Erde eingetrieben[633]. In der Minahassa auf Celebes herrschte in alten Zeiten der Brauch, beim Bau eines neuen Dorfes einen Ast in den Boden zu stecken und dabei zu schwören[634]. In Neu-Kaledonien wird eine Holzgabel zur Abnahme von Eiden verwendet[635].

Die Magahiya-Doms in Zentralindien und die Maghras in Gorákhpur (Nordindien) schwören auf ein Eisenstück und eine Kupfermünze, die auf den Boden gelegt werden. Auch die Pankas schwören bei einem Eisenklumpen, der in ein Trinkgefäss gegeben wird, und die Nats auf ein Kupferstück. Da alle Metalle, insbesondere aber Eisen, Messing, Kupfer, vom Volksglauben mit mystischen Eigenschaften begabt werden und zur Abwehr der Einflüsse böser Geister ausserordentlich geeignet erscheinen[636], kann es eigentlich nicht verwundern, den Metallen auch im Eidesritus zu begegnen. Dass auch die Festlands-Malaien auf ein Eisenstück, gewöhnlich aus dem Bestande der Regalien oder des Kronschatzes der zahlreichen Duodezfürsten der Malaiischen Halbinsel, Eide schwören[637], wurde schon einmal erwähnt. Wahrscheinlich hat der Glaube an die Zauberkraft der Metalle auch zur Entstehung und Ausbildung der Waffeneide nicht unwesentlich

beigetragen. In England schwur man noch im Jahre 1724 bei den Hörnern von Highgate (in der Nähe von London)[638].

b) Abstrakte Eide. Manus Gesetzbuch sagt (VIII 113), der Richter lasse den Brahmanen schwören bei der Wahrheit ... den Sudra aber bei allen Sünden[639]. Der Schwur bei der πίστις war auch bei den Römern der höchste; auch die Neugriechen schwören bei der Wahrheit (μὰ τὴν ἀλήθειαν)[639a], und scheint dieser Eid sogar im Spätaltertum bereits eine gangbare Beteuerungsformel gewesen zu sein. Ludwig der Heilige von Frankreich und andere fromme Personen „évitaient les serments ayant un caractère réligieux, et en employaient d'innocentes comme: ‚foi que je dois vous (c'est-à-dire: par la foi que je vous dois!'")[640]. — Eine sehr milde Beteuerung hat auch der Salomonier: aegutein, d. h.: wenn das, was ich sage, nicht wahr ist, wenn du es nicht glaubst, kannst du mich mit Kot beschmutzen[641].

---

17. Kapitel.

Die Folgen des Meineides.

Mit der ordalen Natur der meisten Eide unzertrennlich verbunden ist die Vorstellung, dass den falsch Schwörenden die göttliche Strafe entweder unmittelbar oder wenigstens in absehbarer Zeit treffen müsse. Meistens vollzieht sich auch die Bestrafung in derselben Form, in welcher sie beim Eid auf den Schwörenden von ihm selbst oder von den Mittelspersonen herabgewünscht wurde. Gewöhnlich handelt es sich um Krankheit und Tod des Schwörenden, oft in grauenerregender Weise; vielfach wird auch die Familie und der Hausstand des Meineidigen mit ins Verderben gerissen.

Nach dem Glauben der Gajos (auf Sumatra) ist die Folge namentlich eines bei der Erde durch Schlagen auf dieselbe geschworenen Meineides schwere Strafe im künftigen Leben[642]. Von den Palembangern sagt ein älterer Schriftsteller, „das Gesetz bestimmt keine Strafe für den Meineid, sondern dies wird den unsichtbaren himmlischen Mächten (Diwata) überlassen"[643].

Wenn bei den Passumahs (auf Sumatra)[644] jemand falsch geschworen hat, wird er, so glaubt man, binnen kurzem von schwerer Krankheit ergriffen werden und sterben; wenn er sein Feld bestellt, so wächst nichts, oder nur unfruchtbare Halme; aber nicht er allein

wird vom Unglücke zerschmettert werden, sondern (wenn die Sache von Wichtigkeit ist) werden alle aus seinem Dorfe, die an der Eidesmahlzeit teilnahmen, ja das ganze Dorf seinen Untergang teilen. Namentlich würde, wenn beim Grabe Mene Poyangs, des Stammvaters der Passumahs, geschworen wird, der Meineid unfehlbar zum Tode führen. Auch bei den Redjangs wird Meineid von den höheren Mächten gestraft, und ist die Furcht vor dieser Strafe so gross, dass nur sehr selten ein Mann von Vermögen, oder der Familie hat, um deren Schicksal er besorgt ist, einen Meineid begehen wird. Kommt dies doch vor, so wird das Ereignis sorgfältig im Gedächtnis bewahrt, und alles Unheil, welches dem betreffenden Eidbrüchigen, seinen Kindern und Enkeln zustösst, dieser Ursache allein zugeschrieben. Dupatti Gunong Selung schwur im Jahre 1770 feierlich einen falschen Eid. Einer seiner fünf Söhne wurde bald darauf in einem Streite tödlich verwundet, zwei starben in einer Woche hintereinander, einer war lahm und einer blind. Der Dupatti selbst kam im Jahre darauf bei einem Aufstand in seinem Distrikt ums Leben. Alle diese Unglücksfälle wurden allgemein mit jenem falschen Eid in ursächlichen Zusammenhang gebracht[645]. Auch bei den Malaien von Menangkabau ereilt göttliche Bestrafung den Meineidigen[646]. Bei den Battaks besteht im allgemeinen eine grosse Scheu vor dem falschen Eide, da man glaubt, dass Götter oder die Geister den bei der Eidesleistung herbeigewünschten Tod über den Meineidigen wirklich herbeiführen werden[647]. Auf Nias wird Meineid nicht bestraft, es ist eine Angelegenheit zwischen lubulangi (Gott) und dem Schuldigen[648]. Im Sultanate Lingga glaubt man, dass den Meineidigen ein Unglück trifft. Beim Falschschwur eines Häuptlings trifft dies Unglück seinen Stamm mit[649]. Bei den Alfuren von Halemahera bestraft der Djohu-ma-di-hutu, der oberste Gott, die Meineidigen[650]. Wer bei den Galela und Tobeloresen (auf Halemahera) einen falschen Eid schwört, stirbt binnen Monatsfrist[650a]. Bei den Balinesen straft ebenfalls der Zorn der Götter den Falschschwörer[651]. Auf Ambon glaubt man, dass der falsch Schwörende bald erkranken und sterben wird[652]. Auf den Watubelainseln haben falsche Eide (snuban lakan) einen langsamen aber unabwendbaren Tod zur Folge[653], auf den Seranglao- oder Goronginseln dagegen nur das Abbrennen der Hütte des Schuldigen[654].

Nach dem Glauben der alten Inder bestrafte Gott Indra selbst die Wortbrüchigen[655], und findet sich Krankheit als Strafe sogar für

einen von einem Gott geschworenen Meineid erwähnt. Denn als der Mondgott den Eid nicht hielt, welchen er Prajapati geschworen hatte, befiel ihn die Krankheit Rājayakshma (Lungenschwindsucht)[656]. Manu (VIII 89) weist dem Meineidigen denselben Platz in der Unterwelt an wie dem Brahmanenmörder, dem Mörder einer Frau oder eines Kindes, einem falschen Freund oder einem Undankbaren. Nach Manu (VIII 93) ist der Meineidige auch schon in diesem Leben verflucht. Die Smrtis (Gesetzbücher) kennen nur einen einzigen Fall, wo Meineid erlaubt ist, nämlich dann, wenn ein Menschenleben, besonders das eines Brahmanen, auf dem Spiele steht[657]. Nach Manu (VIII 3) ist auch ein Meineid wegen einer Kuh, einer Heirat, zugunsten einer Frau oder eines Brahmanen entschuldbar.

Im heutigen Indien sind wenigstens bei den Hindus der Glaube an die Heiligkeit des Eides und die Furcht vor der göttlichen Strafe längst geschwunden. Von manchen Kasten heisst es besonders, dass sie die Eide nicht achten. In Behar geht ein Sprichwort: „Wenn ein Bābhan beim Ammoniten, seinem Sohne, dem Harivamsa und in der Mitte des Ganges schwört, selbst dann glaube ihm nicht!“[658] Lebendiger ist nur noch der Glaube an die göttliche Bestrafung des Eidbrüchigen bei den noch wilden oder nur halbkultivierten Stämmen des Dekhanhochlandes und der Berglandschaften an den Grenzen der Halbinsel. — Bei den Mru in Arakan wird der Bruch eines in feierlicher Weise geschworenen Eides durch Krankheit, Unglück und Tod gestraft[659], und nach dem Glauben der in derselben Provinz wohnenden Pankhos und Bunjogis wird, wenn jemand den grossen Eid (bei dâo, Speer, Flinte und Blut, s. oben S. 69) bricht, er selbst und seine Familie eines gewaltsamen Todes sterben[660]. Bei den Singhalesen erleidet bei Meineiden, die bei dem grossen Meister selbst (Buddha) geschworen werden, der Schuldige Strafe hierfür in seiner künftigen Existenz[661]. Auch in China ist ein in feierlicher Form geschworener Meineid nach allgemeinem Glauben von rascher Bestrafung durch die unsichtbaren Mächte gefolgt[662].

Auch die Griechen und Römer überliessen die Strafe für den Meineid den Göttern, nach dem Satze des römischen Rechtsbuches: juris jurandi contempta religio satis deum ultorem habet[663]. Hesiod (Theogon. 780 f.) lässt jedoch sogar den Meineid der Götter (im Schwure bei der Styx) mit ein Jahr lang dauernder Krankheit und neunjähriger Verbannung aus dem Olymp bestraft werden. Die Edda lehrt, dass die Meineidigen im Glauben der alten Skandinavier nach dem

Tod in der Unterwelt durch Ströme von Gift waten müssen[664]. Bei den Osseten im Kaukasus wird die Bestrafung des Falschschwures ebenfalls den unsichtbaren Mächten überlassen, welche den Schuldigen mit Unglück schlagen[665]. Auch bei den Abchasen ist Krankheit die Folge eines falschen Eides, und muss der Betreffende von Schascha, dem Schmied- und Eidgotte, durch Geschenke und Gebete Verzeihung erflehen, worauf er wiedergenesen kann[666].

Bei den Agninegern an der Elfenbeinküste wird der Meineidige durch die Ahnengeister, oder, falls bei anderen Geistern geschworen wurde, durch diese getötet, und steht es deshalb den Menschen nicht zu, deshalb Justiz zu üben[667]. Bei den Akposonegern in Togoland, Sklavenküste, straft Uwolōwu, der Gott und Schöpfer, besonders nur die in seinem Namen falsch Schwörenden[668]. Im allgemeinen scheint auch in Afrika die Rache für den Meineid durchgängig dem Fetisch überlassen zu sein; die Furcht vor diesem ist so gross, dass ein Schwur nur sehr selten gebrochen wird[669]. Die Negersklaven in Jamaika glaubten im XVIII. Jahrhundert, dass ein Meineidiger an Bauchanschwellung (Wassersucht) zugrunde gehen müsse[670].

Mit der Vorstellung, dass die Sühnung des Meineides durch unsichtbare Mächte, insbesondere göttliche Wesen, geschieht, hängt auch zusammen, dass der Meineidige bei manchen Völkern aus der Stammesgemeinschaft ausgeschlossen, exkommuniziert wird. Es handelt sich hier keineswegs um eine weltliche Bestrafung, sondern nur um eine Vorsichtsmassregel; damit soll verhütet werden, dass Unschuldige von dem göttlichen Zorne mitgetroffen werden, was sonst sicher der Fall wäre, wenn der Meineidige mit den übrigen Stammesmitgliedern in einer Gemeinschaft bleibt. Deshalb wird bei den Kirgisen derjenige, der einen falschen Eid geleistet hat, als unwürdiges Glied aus der Gemeinde ausgestossen[671]. Bei den Kondh in Orissa wird der Betreffende sogar mit seiner Familie aus dem Stamme verstossen, wenn die beim Schwur ausgerufenen Verwünschungen sich erfüllen und der Meineid dadurch als erwiesen erachtet wird[672]. Bei den Suaheli wird derjenige, der im Eide durch Zerschellen einer Kokosnuss falsch schwört, ebenfalls samt seiner Familie geächtet, während ein falsches Zeugnis auf den Koran nur eine Achterklärung über den Täter allein nach sich zieht[673]. Die erste Eidesform ist eben die ältere und geheiligtere. — Auf den Malediven darf deshalb derjenige, der einen Eid geleistet hat, kein Schiff besteigen, da im Falle des Falschschwures das göttliche Strafgericht dann alle Insassen des Fahrzeuges treffen würde[674].

Die Vorstellung von der Bestrafung des Meineides durch göttliche Macht hat sich auch in den europäischen Volksüberlieferungen noch vielfach lebendig erhalten. Eine dänische Sage berichtet, wie ein Diener, der seinem Herrn zuliebe einen falschen Eid schwur, keine Ruhe im Grabe finden kann. Eine grosse Reihe von Feldsteinen gilt im Volksmund als in Stein verwandelte meineidige Zeugen. Der Meineidige stirbt keines natürlichen Todes, und wo er seinen Fuss hinsetzt, wächst kein Gras. In Schweden erzählt man, dass der Meineidige seinen Schatten verliere [675]. Auch in Schleswig-Holstein müssen Meineidige umgehen [676], und durch ganz Deutschland geht der Glaube, dass sie keine Ruhe im Grabe finden [677]. Im Oldenburgischen zieht der Meineid göttliche Bestrafung in Gestalt verschiedener Schicksalsschläge nach sich [678], und auch nach dem Glauben des englischen Landvolkes bringt ein falscher Eid Fluch über den Schwörenden [679]. Nach Berliner Volksglauben schwären demjenigen, der einen Meineid tut, die bei dem Schwur erhobenen drei Finger ab. Andere wieder glauben, dass, wenn der Meineidige auf dem Totenbette liegt, die Schwurfinger zuerst absterben und vor seinem Tode verwesen; ausserdem zwingt ihn dann das Gewissen, den Meineid einzugestehen, sonst kann er überhaupt durch den Tod nicht erlöst werden [680]. In Rastede (Oldenburg) trug ein Mann, der ohne Vorderarm mit verkrüppelten Fingern gleich am Oberarm geboren war, nach dem Volksglauben diese Missbildung deshalb, weil sein Vater einen falschen Eid geschworen hatte [681]. Wenn bei den Masuren jemand einen Meineid schwört und ein geladenes Gewehr befindet sich in der Nähe, so geht es los und die Kugel trifft ihn. Wird der falsche Schwur gar vor dem Altar und bei erleuchteter Kirche getan, so ist das augenblickliche Verderben des Meineidigen um so gewisser [682]. Nach dem Volksglauben der galizischen Juden bringt Meineid noch im selben Jahre den Tod [683]. Bei den Südslawen verliert der falsch Schwörende sein Vieh, eventuell auch das Leben [684].

Der Volksglaube bringt insbesondere die Schwurhände und Schwurfinger des Meineidigen mit der Art der göttlichen Bestrafung in Zusammenhang. In der Kirche zu Damshagen in Mecklenburg liegen hinter dem Altare zwei verdorrte Hände von zwei Meineidigen, nach deren Tode sie aus dem Grabe herauswuchsen und nicht früher zu wachsen aufhörten, bis man sie abschnitt und in die Kirche brachte [685]. In einer Graubündener Sage streckt ein Meineidiger nach dem Tode den Finger zum Grabe heraus [686]. Auch auf dem

Balinger und Ehninger Friedhof in Württemberg sollen mehrmals Leichen von unverwesten Männern ausgegraben worden sein, die einen oder mehrere Finger wie zum Schwören in die Höhe hielten, und vermutete man, dass die Betreffenden einen falschen Eid geschworen[687]. Nach dem Glauben der Huzulen wird der Meineidige mit dem Verluste des Augenlichtes oder dem Verdorren der rechten Hand gestraft[688].

Weltliche Ahndung des Meineides.

Die Battak auf Sumatra üben, wenn beim feierlichen Bündnis- oder Friedenseid einer der Radschas (Häuptlinge) seinen Schwur bricht und man seiner habhaft werden kann, in der Weise summarische Justiz, dass die Verwünschungen, die der Betreffende auf sich herabbeschworen, buchstäblich an ihm vollzogen werden: er wird wie ein Tier auf die Erde geworfen, getötet und verzehrt[689].

Regelrechte Bestrafung des Falschschwures findet sich noch bei einigen Völkern und ist je nach der Strenge des geltenden Strafrechtes verschieden. Todesstrafe stand auf dem Meineid im alten Ägypten[690] und in Alt-Mexiko[691]. Auch bei den Galla werden Meineidige verfolgt, oft auch getötet[692]. Im alten China wurde der Meineid verschieden, je nach dem Gegenstande, den er betraf, geahndet, mit Todesstrafe, Brandmarkung im Gesicht usw.[693] Im deutschen Mittelalter wurde bekanntlich der falsche Schwur häufig mit Abhauen der Hand gebüsst[694]; auch bei den Magyaren verlor ein Meineidiger die Schwurhand, konnte sie sich aber durch eine seinem Stand entsprechende Busse zurückkaufen[695].

Moralische Bestrafung finden wir berichtet aus Guatemala, wo die allgemeine Verachtung für den Meineidigen so gross war, dass eine Geldbusse und Ermahnung durch den Richter als hinreichende Busse galten[696]. Auch bei den Osseten gilt der Meineidige für ewig entehrt[697].

Zivilrechtliche Schadensgutmachung für einen Meineid soll auf Nias vorkommen, wo diejenigen, welche durch einen falschen Schwur benachteiligt worden sind, den aufgelaufenen Schaden vom Meineidigen ersetzt beanspruchen können. Erfüllt dieser die Forderung nicht, so wird er Sklave[698].

Endlich sei erwähnt, dass die Eidesfolgen auch — ohne Wissen und Zutun des Schwörenden — von der Gegenpartei fingiert werden können, um sich einen für sie günstigen Ausgang des Prozesses zu

verschaffen. Bei den Bhil in Indien zündet manchmal die Gegenpartei das Haus des Schwörenden an, um den Anschein zu erwecken, als ob er falsch geschworen hätte, und unter diesem Titel ein für sich günstiges Urteil zu reklamieren[699].

18. Kapitel.

Mittel zur Abwendung der Folgen des Meineides.

Den himmlischen Straffolgen für einen falschen Eid trachtet man sich naturgemäss in erster Linie durch Zauberhandlungen und Opfer zu entziehen. Häufig hilft man sich mit dem Doppelsinne der zu den Eidesverwünschungen gebrauchten Worte, ja selbst mit durch den Namen des angerufenen Eideshortes gegebenen Wortspielen. Wenn in Indien ein Goldschmied bei Mátá schwört, so meint er damit eine Gottheit (Devi), beruhigt aber im Falle des Eidbruches sein Gewissen sofort damit, dass er gemeint habe, bei einem Mâto (= starken Manne) zu schwören[700]. In noch plumperer Weise wird der Eid umgangen, wenn z. B. auf des Sohnes Haupt geschworen werden soll, indem statt dessen eine fremde Person substituiert wird[701]. Bei den Maduresen in Java können die unheilvollen Folgen eines falschen Eides auf den Koran dadurch abgewendet werden, dass derjenige, welcher einen Meineid zu schwören vorhat, unter seiner Kopfbedeckung eine Kokosnussschale verbirgt, so dass die Eidesverwünschung nicht in seinen Körper eindringen kann[702].

Zu den Mitteln, die Wirksamkeit eines Eides aufzuheben und die Folgen eines Meineides abzulenken, gehören weiters Opfer und zauberkräftige Substanzen. Die indischen Smrtis, welche, wie bereits erwähnt (S. 93), in bestimmten Fällen den Meineid erlauben, schreiben jedoch vor, dass zur Sühne und Abwendung der möglichen Folgen ein Opfer gebracht werde[703]. Auf den Watubelainseln kann man durch das Opfer eines Huhnes die nachteiligen Folgen eines Meineides abwehren[704]. Auf Seranglao und Gorong hat der Imam (Geistliche) die Macht, durch bestimmte orakelhafte Zeremonien einen abgelegten Eid kraftlos zu machen[705]. Auch auf den Aruinseln kann man den Folgen eines Meineides durch ein Opfer an die Schutzgeister des Dorfes entgehen[706]. In Dawan (Westtimor) können alle Eide durch ein Gegenopfer kraftlos gemacht werden[707]. Die Papua auf der Insel Rom (Geelvinksbai) machen den Eid durch Vernichten des Pfeiles,

der als Symbol beim Schwure gedient, oder durch Anwendung von Zauberkräutern wirkungslos[708]. In den Mythen und Sagen des Pendschab hebt die Gegenwart eines Taubeneies die bindende Kraft eines Eides auf den Koran auf[709]. Wer in China falsch schwört, beruhigt sein Gewissen durch Beobachtung einer Kaijuhn genannten Zeremonie, wobei er in die Ecken eines Lehmziegels je einen der Buchstaben Peng, Sja, Nga und Kai schreibt und den Stein sodann auf einen der Altäre des Reisgottes legt. Nach einigen Tagen zerschlägt er sodann den Stein mit dem Hammer[710]. Im alten Königreiche Kongo hatte der Ganga (Priester) Nzi die Macht, jemanden eines geschworenen Eides zu entbinden, indem er dessen Zunge mit Palmfrüchten rieb; diejenigen, die einen falschen Eid auf das Wohl des Königs geschworen, verfielen dem sicheren Tode, wenn der Ganga nicht dadurch, dass er sie mit seinem linken Arme durch die Luft zog, von ihnen diese Gefahr abwendete[711].

Die Volkssitte, einen Eid durch heimliche Gegenmittel unwirksam zu machen, ist unter den niederen Volksschichten in Europa noch viel verbreitet. Falsches Halten des Schwurfingers und Ableiten des Eides in die Erde sind die dabei gebräuchlichsten Methoden; in Litauen muss man deshalb besonders darauf achten, dass Schwörende die linke Hand nicht mit ausgestrecktem Schwurfinger abwärts halten, um so den Eid aufzuheben[712]. Im Oldenburgischen halten manche Leute, die schwören müssen, die linke Hand abwärts hinter sich; sie glauben, es gehe dann der Eid durch sie hindurch. Im Saterland findet sich die Meinung, ein falscher Eid schade nichts, wenn es gelinge, während des Schwörens sich einen Hosenknopf abzudrehen; mitunter wird ein Knopf hierzu besonders vorbereitet[713]. Auch in Ostpreussen glaubt man die göttliche Strafe für den Meineid abzuhalten, indem man beim Schwur einen bestimmten Finger in einer besonderen Weise einbiegt, oder man legt dabei die linke Hand an die Seite, oder man trägt einen Knochen von einem eigenen verstorbenen Kind am blossen Leibe[714]. Bei den Huzulen ebenso wie bei den Ruthenen der Bukowina, soll es üblich sein, bei der Ablegung eines falschen Eides einen Stein unter dem Arme zu halten; die Strafe für den Meineid trifft dann den Stein, als Sündenbock[715]. Bei den Masuren legt man, von derselben Idee ausgehend, beim Schwören ein Goldstück unter die Zunge; so bleibt der etwaige Meineid daran haften[716]. Ein Schulknabe in Indien glaubt einen Eid null und nichtig machen zu können, wenn er die Zunge zwischen die Zähne

einklemmt, oder auf den Boden spuckt und den Speichel mit den Füssen austritt, in der Vorstellung, dass sein Eid ebenso verschwinden werde[717]. Neben der hier zutage tretenden symbolischen Bedeutung des Speichels wird aber wohl auch die bekannte Zauberkraft desselben, welche ja zur Abwehr des „bösen Blickes“ vielfach benutzt wird und im vorliegenden Falle die Rache der Gottheit abwenden soll, als Motiv in Betracht gezogen werden müssen.

Wenn bei den Ambonesen der Meineidige erkrankt und seine Schuld eingesteht, kann er noch gerettet werden, indem die Richtung des Fluches geändert und ihm eine gute Bedeutung gegeben wird. Der Kranke wird dann nach Gebrauch von geweihtem Wasser und Bestreichung seines Körpers mit geweihtem Sirih (Betel) wieder gesund[718]. Auch auf den Aruinseln ist eine Rettung des Meineidigen durch ein Opfer an die Schutzgötter des Dorfes möglich[719]; ebenso bei den Abchasen im Kaukasus (s. oben S. 94).

19. Kapitel.

Eideshilfe und Eidesvertretung.

Über die weite Verbreitung der in erster Linie den Juristen interessierenden Institution der Eideshilfe hat bereits Post eine wertvolle Zusammenstellung geliefert[720]. Er leitet sie aus den geschlechtsverwandtschaftlichen Verhältnissen ab, welche es wünschenswert oder gar notwendig erscheinen lassen, die Glaubwürdigkeit einer Person durch die eidliche Unterstützung seiner Sippengenossen zu erhöhen. Andere Rechtsforscher, z. B. Wilutzky[721], gehen sogar noch weiter und nehmen an, der Unschuldseid sei schon in der ältesten Zeit nicht vom Beschuldigten allein, sondern überhaupt von der gesamten Sippe geleistet worden, und die legale Institution der Eideshelfer sei nur die letzte Stufe einer langen Entwicklung, die ihren Anfang in der gemeinschaftlichen Verpflichtung der ganzen Hausgenossenschaft oder Sippe zur Eidesleistung genommen. Dies ist wohl zu weit gegangen; neben dem Sippeneide wird auch in der Urzeit schon der Einzeleid existiert, bei wichtigeren Anlässen naturgemäss aber der ersteren Form Platz gemacht haben. Lippert hat seinerzeit auch angedeutet, dass im Sippeneide vielleicht eine Pfandsetzung vorliege; so wie z. B. im indischen Eide Weib und Kinder als Pfand in den Schwur einbezogen werden, mag dies auch mit den Sippenverwandten geschehen

sein. Dafür spricht auch eine Stelle im bajuvarischen Volksrechte, wonach der Schwörende die Hand der Genossen ergreifen und sagen soll: So soll Gott mir helfen und diesem, dessen Hand ich halte![722]

Um auf die Verbreitung der Eideshilfe zurückzukommen, so war sie dem ältesten griechischen Rechte nicht fremd[723], und dass sie im älteren deutschen Recht eine grosse Rolle spielte, ist allgemein bekannt. In allen wichtigeren Sachen hatten Verwandte und Gemeindegenossen als Eideshelfer zu beschwören, dass der Eid des Beschuldigten rein und echt sei[724]. Auch die Kelten kannten die Eideshilfe; im alten Wales musste im gerichtlichen Verfahren wegen Totschlages der Angeklagte den Reinigungseid mit 300 Eideshelfern ablegen; bei bürgerlichen Klagen genügte die Zahl von 3 bis 48. Die Eideshelfer mussten regelmässig aus den Blutsfreunden genommen werden; Weiber hatten Weiber zu Eideshelfern zu nehmen. Für gewisse Fälle gab es einen Eid, der „Eid der Landschaft" hiess und von 50 Grundbesitzern unter dem König und auf dessen Antrieb für oder wider den Leugnenden geschworen wurde[725]. Die Eideshilfe ist auch im Kaukasus verbreitet, wo aber nur die agnatischen Verwandten Eideshelfer des Angeklagten sein können[726]. Bei den Chewsuren bedurfte der beim „Chati" (Heiligtum) geleistete Rechtfertigungseid der Gegenwart eines Eideshelfers[727]. Bei den Osseten und Swanen werden die Eideshelfer von der Gegenpartei gewählt[728]; ihre Zahl richtet sich nach der Schwere der Tat und dem Stande des Schwörenden und schwankt zwischen 2 und 60[729]. Im alten Arabien musste der ganze Stamm den Reinigungseid mitschwören; wer dies nicht tat, kam proportional für die Blutbusse auf[730]. Heute noch wird bei einigen Kabylenstämmen Nordafrikas mit Eideshelfern (drei, vier oder sieben) geschworen[731]. In Indonesien ist die Eideshilfe gleichfalls weit verbreitet. Wenn in Südsumatra ein Eid abgelegt wird, und die strittige Sache betrifft das Eigentum des Grossvaters, so sind alle von ihm abstammenden Seitenverwandten Eideshelfer; betrifft die Sache nur das Vermögen des Vaters, so sind nur dessen Nachkommen Mitschwörer. Betrifft die Angelegenheit die gegenwärtige Generation, so nehmen nur sie und ihre unmittelbaren Nachkommen am Eide teil. Wenn sich nur eine von den durch die Tradition (adat) dazu verpflichteten Personen weigert, an dem Eide teilzunehmen, so hindert dies den ganzen Eid und gilt soviel, als wenn der Hauptbeteiligte selbst den Schwur verweigern würde[732]. In der Landschaft Kroë kann in Streitfragen, welche die doesoen (Dorfschaft) oder

marga (Stammesgebiet) angehen, der Eid der ganzen betreffenden Bevölkerung auferlegt werden; es deckt sich hier der mit Eideshilfe geschworene Eid mit dem sogenannten Solidaritätseid[733]. Auch bei den Menangkabauschen Malaien findet sich die Eideshilfe. Der Schwörende sitzt auf der Erde, und um ihn herum seine Familie, doensanak kamanakan, und sowohl er selbst als die Familienmitglieder halten während des Schwures die Hände über rauchende Benzoëfässer[734]. Auch von den Battaks wird uns über Eideshelfer berichtet[735], und auf Bali kennt man sie ebenfalls. Sie heissen dort petabah (wörtlich „Bürgen") und müssen eidlich bekräftigen, dass der Schwörende als ein braver und ehrlicher Mann bekannt, und dass sie die Überzeugung hätten, dass seine Aussage wahrheitsgemäss sei. Die Zahl der Eideshelfer berechnet sich danach, wie viel bungkus (Säcke voll aufgereihter chinesischer Käschmünzen, 1 Sack = 30 fl. holl.) Busse für das Vergehen zu zahlen ist. Für ein Vergehen, auf welches eine Busse von acht bungkus gesetzt ist, werden auch acht Eideshelfer verlangt, und so jedesmal für einen bungku einen Eideshelfer mehr oder weniger. Kann der Schwurpflichtige die erforderliche Zahl von Helfern nicht aufbringen, so kommt es zum „walik danda", d. h. es wird ihm die Strafe zudiktiert, welche der Gegenpartei im Falle seiner Eidesleistung auferlegt worden wäre[736]. Ähnliche „Eidesvertreter" haben auch die Kirgisen, mit der Verpflichtung, die Einzelheiten des Rechtsfalles auf Treu und Glauben zu untersuchen und sich über die Haltung der Person zu orientieren, in deren Angelegenheit sie zu schwören haben. Diese Eidesvertreter werden aus den Stammesverwandten des Eidpflichtigen genommen; die Auswahl selbst wird der Gegenpartei überlassen. Da zu dem Eide nur solche Personen zugelassen werden, die sich eines tadellosen Rufes erfreuen und als gottesfürchtig gelten, kann eine eines schweren Verbrechens angeklagte Person nicht selbst schwören, sondern muss sich nach Stellvertretern umsehen, deren beeidete Aussage für entscheidend gilt. Das ehrenvolle Amt eines Eidesvertreters wird von den Kirgisen, die eine heilige Scheu vor dem Eide haben, nach Möglichkeit gemieden. In früheren Zeiten pflegte man sich sogar bei den Sultanen von der Vertretung loszukaufen[737]. Auch bei den Kalmücken ist die Eidesvertretung in der gleichen Weise üblich. Ebensowenig wie der Kläger durfte auch der Angeklagte selbst schwören, für ihn musste sein Saissan (Vorsteher der Aimak oder Horde), sein Nachbar oder ein naher Verwandter den Eid ablegen. Derselbe erhielt für gewöhnlich einige Tage Zeit, um über die Schuld des

Angeklagten Erkundigungen einzuziehen. Verweigerte er dann die Eidesleistung, so wurde der Angeklagte verurteilt[738]. Eine Mittelstellung zwischen dem eigentlichen Eideshelfer und dem im folgenden Abschnitte zu besprechenden „Eidesabnehmer“ nimmt bei den Chewsuren der sogenannte „Kundschafter“ ein, der allein bei der Beeidigung von Zeugen im Chati (Dorfheiligtum) zugegen sein darf und dann den Richtern und Parteien über die Leistung des Eides referiert. Der Kundschafter muss ein Verwandter einer der beiden streitenden Parteien sein[739].

Eideshelfer werden auch bei den Agninegern von Indenié (Elfenbeinküste, Westafrika) zu Hilfe gerufen, um zu bestätigen, dass die schwörende Person ehrenwert und glaubwürdig ist[740].

---

20. Kapitel.

Eidesabnehmer.

Wie bei uns im judiziellen Eide der Richter, im promissorischen Amts- und Fahneneide der Amtsvorgesetzte oder der Stellvertreter des Kriegsherrn den Eid abnimmt, so intervenieren auch schon bei den Naturvölkern bei der Eidesleistung eigene durch die Tradition bestimmte Personen, deren Aufgabe darin besteht, den ganzen Eidesvorgang zu leiten, oft auch die Schwurformel herzusagen oder den zu Beeidigenden vorzusprechen und über die Einhaltung der durch Sitte und Ritus fixierten äusserlichen Formen zu wachen. Für diese Mühewaltung erhalten diese Eidesabnehmer mitunter sogar eine Entschädigung. Mit Rücksicht auf die sakral-mystische Natur des Eides sind es in erster Linie Zauberer und Priester, welche als solche Eidesabnehmer auftreten. In Westafrika z. B. spielen aus diesem Grunde die Fetischpriester bei den Eiden die Hauptperson, da sie es sind, welche den Parteien den Eidesfetischtrunk verabreichen[741]. Auch bei den Galla in Ostafrika gibt der Priester dem zu Beeidigenden die Zauberpille (korretscha) zum Verschlucken[742]. Auf der ostindischen Insel Saleijer gehört die Abnahme des Eides zu den ausschliesslichen Vorrechten des Hauptgeistlichen in jeder Regentschaft, und erhält der Oberpriester der Hauptstadt für die Vornahme der Beeidigungen vor den verschiedenen einheimischen, jedoch von europäischen Beamten präsidierten Gerichtshöfen eine Entschädigung von 1—3 fl. holl. per

Person[743]. Auf Nias ist es Sache des Priesters (Eré), beim promissorischen Eide dem Schwörenden das Tier, dessen Schlachtung das Schicksal des Eidbrüchigen symbolisieren soll, zu übergeben[744].

Mit der allmählichen Entwicklung des Eides von einer religiösen Handlung zu einer Rechtsinstitution geht naturgemäss auch eine Änderung der als Eidesabnehmer fungierenden Personen vor sich. An die Stelle des Zauberers und Priesters tritt das weltliche Oberhaupt der Gemeinschaft, der Sippenälteste oder Stammeshäuptling. Bei den Lubus in Südmandheling (Sumatra) ist es der Datto (Häuptling), der die Verwünschungsformel spricht und für seine Mühe in Gestalt eines Huhnes und eines Gefässes voll Reis eine Belohnung erhält[745]. Bei den Galela und Tobeloresen auf Halemahera sind es ebenfalls die Häuptlinge und Ältesten (Kimalaha, Ngovomandjira Hhukum), welche den sogenannten Salzeid abnehmen, während dagegen die Abnahme des Schwerteides nur den ternatanischen Behörden zusteht[746]. In Tumbulu (Minahassa, Celebes) sind ein oder zwei der Dorfältesten, tumitiwah genannt (von tumiwah, Verbalform von tiwah = Eid), mit der Abnahme des Eides betraut[747] und erhalten hierfür eine aus Reis und Stoffen bestehende Gebühr (totoölan) von dem zu Beeidigenden. Nur auf Ceram ist jedermann, der von der Obrigkeit dazu berufen wird, zur Abnahme des Eides geeignet, unbekümmert, zu welchem Land und welchem Glauben er gehört; wenn er nur folgenden Bedingungen entspricht: 1. dass er in der Sache nicht selbst beteiligt ist; 2. dass er mit dem Beklagten an- oder blutsverwandt oder ihm dienstbar ist; 3. dass er erwachsen ist; 4. dass er den Eid auswendig weiss und die Bedeutung desselben, ebenso die Folgen von Meineid und falschem Zeugnisse kennt. Meistens werden zu Eidesabnehmern Regenten (eingeborene Häuptlinge) oder Imams (mohammedanische Geistliche), und zwar mit Vorliebe solche Personen, die bei den Alfuren in grossem Ansehen stehen, genommen[748].

---

21. Kapitel.

Frauen und Kinder und der Eid.

Die inferiore Stellung, welche das weibliche Geschlecht trotz Mutterfolge und Mutterrecht bei den meisten primitiven Völkern einnimmt, bewirkt, dass auch hinsichtlich der Eidesfähigkeit gewisse

Unterschiede zwischen beiden Geschlechtern sich bemerkbar machen. In unseren Quellschriften ist vom Eide der Frauen nur selten die Rede, und namentlich scheint die Leistung promissorischer Eide vom weiblichen Geschlechte so gut wie nie verlangt zu werden. Vom gerichtlichen Schwure war und ist die Frau nicht eximiert, ebensogut wie das Ordal ihr gegenüber sogar mit aller Strenge zur Anwendung gelangt.

Manchmal kommt es auch vor, dass bei einem Volke oder Stamme mehrere graduell verschiedene Eidesformen im Gebrauche stehen, wobei den Weibern nur nach einer von diesen zu schwören gestattet ist, die feierlichsten davon ihnen aber in der Regel verboten sind.

Die zauberhafte Natur der Eideshandlung und die furchtbaren Folgen eines Meineides, welche nach dem Volksglauben nicht nur den Schwörenden selbst, sondern auch seine Nachkommenschaft, auch die in utero, treffen, geben eine genügende Aufklärung, warum die Eidesfähigkeit der Frauen gerade zur Zeit der Schwangerschaft oft vorübergehend aufgehoben ist. Man will eben die keimende Frucht vor den Folgen behüten, die selbst ein unwissentlicher Meineid nach sich ziehen könnte. So wird deshalb in Connemara (Irland) eine schwangere Frau nie vor einem Gerichtshof einen Eid leisten und wird auf diesen Aberglauben von den Lokalbehörden sogar Rücksicht genommen[749]. In Dänemark und Norwegen dürfen ebenfalls schwangere Frauen des ungeborenen Kindes wegen nicht vor Gericht schwören[750]; auch im Oldenburgischen tut dies keine Schwangere, „weil sonst ihr Kind viel auf dem Gerichte liegen müsste“[751]. Einem ähnlichen Gedankengang entspringt wohl auch das in Bolaäng-Mongondou (Nordcelebes) herrschende Verbot für den Mann, während der Schwangerschaft seiner Frau einen Eid abzulegen[752]; nur haben hier Couvade-Ideen die Dinge umgedreht und nicht die Frau, sondern den Mann zum Objekte des Tabus gemacht.

Kinder schwören im Spiel und im Ernst, indem sie die Eideshandlungen der Erwachsenen nachahmen, haben aber oft ihre eigenen, manchmal sehr altertümlichen Schwurformen. In der Umgebung von Lorient (Bretagne) spucken sie neunmal auf den Boden; der Teufel wird den Meineidigen holen. Oder sie schwören (wie die Grossen) vor einem Kruzifix mit gekreuzten Zeigefingern[753]. In Armagnac legen die Kinder zwei Strohhalme über Kreuz und leisten dazu das Gelöbnis[754]. In Lüttich besteht der Kindereid gleichfalls im Spucken[755]. Besondere Kindereide haben ferner die

Siebenbürger Sachsen[756], und auch bei Homer schwören Frauen und Kinder[757]. Anhangsweise sei noch erwähnt, dass auch die Beschäftigung und der Beruf der Männer manchmal für die Anwendung gewisser Eidesformen massgebend sein können. Der Schwur steht selbstverständlich dann in engster Beziehung mit den Geräten, welche für den Beruf wichtig oder charakteristisch sind, oder mit den Vorgängen im Alltagsleben, welche das Denken, Tun und Treiben innerhalb der betreffenden Beschäftigungssphäre bestimmen. Der Krieger in Alt-Griechenland schwur bei seiner Waffe, der Fischer in Aberdeenshire (Schottland) verwünscht das ihm zur Ausübung seines Berufes unentbehrliche Boot: „Möge mein Boot meine Mütze sein, wenn ich das nächste Mal auf See gehe!“[758] Leider ist über diese Verschiedenheiten der Eide nach Berufen noch sehr wenig bekannt, und mögen diese Andeutungen als dringende Aufforderung dienen, dem Gegenstande mehr Aufmerksamkeit zuzuwenden und manche vielleicht schon halbvergessene Eidesform für die Wissenschaft festzuhalten.

Dass Sklaven und Unmündige keinen vollgültigen Eid schwören konnten, also eigentlich eidesunfähig waren, ist eine für das klassische Altertum feststehende Tatsache[759], und das gleiche lässt sich von allen Völkern annehmen, bei denen Sklaverei und Leibeigenschaft sich zu wohlorganisierten sozialen Institutionen ausgebildet haben.

---

22. Kapitel.

Hand und Eid.

Schon in den ersten Seiten dieses Buches wurde erwähnt, wie das Emporheben der Hände im Schwur allgemein teils als symbolische, teils als instinktive Anrufung des Himmels und der dort thronenden Gottheiten aufgefasst wird. Namentlich ist es die rechte Hand, welche im Schwure mit Vorliebe erhoben wird. In einigen semitischen Sprachen, z. B. im Arabischen, ist „rechte Hand“ gleichbedeutend mit Eid. In anderen ist das Zeitwort schwören wenigstens davon abgeleitet, während im Hebräischen „die rechte Hand erheben“ eine mit Schwören synonyme Bezeichnung war, obwohl auch ein eigenes Verbum dafür existierte, dessen wörtliche Bedeutung war: unter den Einfluss von sieben Dingen kommen[760]. Der

Indianer Südamerikas, der den eigentlichen Eid nicht kennt, bekräftigt dennoch seine Aussage, indem er mit der Hand in die Haare fährt oder sie über dem Kopfe hält[761]. Bei den Beduinen der Sinai-Halbinsel legt der Kläger beim Reinigungseid des Angeklagten die Hand auf dessen Haupt[762]. Der Araber fasst beim Eid mit der Hand den sasat oder mittleren Zeltpfahl[763]. Die Ama-Xosa schwören, indem sie den rechten Arm und den Zeige- und Mittelfinger nach vorn ausstrecken[764]. Die Kirgisen lecken beim Eide den Nagel des Mittelfingers der rechten Hand und blicken dabei nach dem Monde[765]. Die Battak halten beim gerichtlichen Eide bei schweren Verbrechen die Hände wie zum Grusse (somba), während an den Fingerspitzen ein sirih-(Betel-)Blatt, der Länge nach doppelt zusammengefaltet, festgebunden ist[766]. Der Bafiote reckt bei feierlichen Eiden den rechten Arm zum Himmel und beugt sich nieder, während er die linke Hand wie grüssend über die Augen hält[767].

Gelegentlich der Besprechung der Folgen des Meineides wurden bereits Beispiele gegeben, wie auch nach europäischem Volksglauben ein im Leben getaner Eid noch im Tode fortwirkt und die in frevelhafter Herausforderung des göttlichen Zornes erhobene Schwurhand von der himmlischen Strafe besonders betroffen wird. Wahrscheinlich stehen auch die in Kirchen häufig geopferten Hände manchmal mit Eiden in Verbindung. Eine Wachshand mit ausgeprägter Schwurstellung, mit den erhobenen drei Vorder- und eingeschlagenen zwei letzten Fingern, findet sich im Wallfahrtsorte Marienthal im Elsass. Eine schmiedeiserne Hand von St. Leonhard in Ganacker gehört möglicherweise auch zu den Schwurhänden; hier sind nur die beiden ersten Finger erhoben, die drei übrigen jedoch eingeschlagen. Da aber alle sonstigen in Krankheitsfällen geopferten Hände sämtliche Finger ausgestreckt zeigen, so hat die Annahme, dass es sich hier um Schwurhände handelt, wohl ihre Berechtigung. Andree[768], dem wir diese Angaben entnehmen, schwankt zwischen der Auffassung des Handopfers als einer Sühne für einen Meineid und der Bekräftigung des Opfergelübdes durch einen Eid. Wir möchten im Hinblick auf die Sagen von unverwesten oder aus dem Grabe herausgewachsenen Händen der Meineidigen (s. S. 95) eher uns für die erstere Annahme aussprechen.

---

23. Kapitel.

Zahlen und Eid.

Zahlen haben wie Worte magische Eigenschaften und spielen daher im Eidesritus seit jeher eine grosse Rolle. Nach dem Kâtyâyana gilt ein dem Zeugen binnen sieben Tagen nach seiner Beeidigung zustossendes Unglück als Zeichen von Meineid [769]. In einer indischen Eidesformel werden 13 kosmische Mächte nebst dem Dharma, in Summa 14 Mächte (2 × 7) als Zeugen angerufen [770]. Bei feierlichen Eiden wurden bei den alten Arabern unter Anrufung des Urotal sieben Steine mit dem Blute des Schwörenden beschmiert [771]. Eine des Ehebruches verdächtige Araberin musste auf einem Kamel zwischen zwei Düngerhaufen sitzend 70 Eide schwören [772]. Das hebräische Wort „schwören" bedeutet wörtlich: unter den Einfluss von sieben Dingen kommen, d. h. soviel als sieben Wesen zu Zeugen anrufen. Es konnten sieben Menschen oder sieben Götter sein, oder der Schwörende berührte sieben heilige Gegenstände oder tat sieben Schritte gegen einen heiligen Stein [773]. Bei den Beduinen der Sinaihalbinsel ruft der Zeuge beim Schwure den Namen Gottes sechsmal aus; der Angeklagte muss beim Reinigungseid ebenfalls Gott sechsmal anrufen [773a]. Beim Eid der Malaien an Sumatras Westküste wird rauchende Benzoë in sieben Becken in einen Kreis um den Schwörenden und seine Familie gesetzt [774]. Dreimal trinkt der Tobelorese (auf Halemahera) vom Eideswasser [775], und ebenso oft schlägt der Abchase im Schwure bei dem Schmiedgotte Schascha mit dem Hammer auf den Amboss [776]. Bei den Bauern Indiens werden heutzutage Eide und Gelübde bekräftigt, indem sie dreimal wiederholt werden [777].

Die Neunzahl (eine vielfache der 3) kommt in der malaiischen Übersetzung einer Eidesformel von Ceram vor, wo neun Krokodile, neun Patolaschlangen, neun Tausendfüsse, neun Giftschlangen usw. angerufen werden [778]. Auch in einer Eidesformel der Minahassa wird der Wailan (Priester) neunmal, und zwar wiederholt angerufen [779], und geht auch der Ablegung des Freundschaftseides und Treueschwures an die Regierung ein kompliziertes Opferritual voraus, in dem die Neunzahl eine grosse Rolle spielt [780].

Bei den Waddars, einer Verbrecherkaste in Südindien, scheint die Zehn geheiligt zu sein: ihre Eidesformel wenigstens lautet: Wo zehn Männer sind, ist Gott gegenwärtig [781].

24. Kapitel.

Verfall des Eides bei den Naturvölkern.

Ursprünglich war, wie bei dem innigen Zusammenhange des Eides mit Zauberglauben und Gottesverehrung nicht anders möglich, das Ansehen der Eide unter den primitiven Völkern ein grosses. Die Vorstellungen von der Zauberwirkung der Eidesformel und Eideshandlung, später die Idee von der Äusserung des göttlichen Willens im Eidesordale, hatten eine grosse und heilsame Furcht sowohl vor dem mutwilligen Spiele mit Eiden als auch vor dem Meineid und namentlich dem Bruche des Eidesversprechens zur Folge. Das feierliche und geheimnisvolle Ritual, mit welchem die Zeremonie der Eidesleistung allmählich umgeben wurde, trug unzweifelhaft ebenfalls viel dazu bei, den Nimbus des Geheimnisvollen, welcher sich an die Eideshandlung heftete, zu verstärken und die Furcht vor Verletzung des Eides zu erhöhen.

Aber der Keim der Zersetzung, des Unglaubens lässt nicht lange auf sich warten. Die einfache Beobachtung schon musste zur Erkenntnis führen, dass die gefürchteten Folgen des Eides ausblieben, obwohl der Schwörende manchmal wegen später eingetretener Hindernisse gezwungen war, sein Versprechen zu brechen. Was anfänglich nur unfreiwillig geschah, wurde nun öfter gewagt, und begreiflicherweise ist es der promissorische Eid, bei dem schon durch die Natur der Sache das göttliche Strafgericht nicht gleich, sondern erst in der Folgezeit erwartet wird, welcher am frühesten verletzt und profaniert wurde.

Die nächste Folge dieser beginnenden Geringschätzung des Eides ist die Entstehung verschiedener Eidesstufen. Von denselben sind die untersten, welche gewöhnlich nur bei geringfügigen Delikten angewendet werden, naturgemäss am wenigsten bindend und werden ohne besondere Gefahr übertreten; die ganze Heilighaltung und Achtung des Eides konzentriert sich dann auf die höheren Grade desselben, welche seltener gebraucht, in den meisten Fällen aber auch wirklich gehalten werden.

Je unberührter ein Volk, je weniger es den Einflüssen benachbarter oder entfernterer Kulturkreise und Religionsanschauungen ausgesetzt ist, desto grösser wird bei ihm die Schätzung des Eides sein, desto mehr wird man diesem vertrauen können. Wenige Dezennien, ja selbst nur einige Jahre Kontaktes mit einer höheren Kultur

reichen aber schon aus, um ein Volk in dieser Hinsicht gänzlich zu korrumpieren. Während der Schwur des heutigen Semàs (eines Nagastammes in Assam) als unzuverlässig gilt, war Damant auf seiner Dienstreise im Jahre 1875/76 noch erstaunt über die Ehrfurcht, welche die Naga vor dem Schwure hatten. Die Bewohner eines Dorfes weigerten sich absolut, das Anerbieten eines anderen auf vollen Schadenersatz anzunehmen, da als Bedingung hiefür die eidliche Bekräftigung der Höhe des Schadens verlangt wurde und es nicht mehr möglich war, diesen genau anzugeben[782].

Der Einfluss der grossen Religionssysteme, vor allem des Hinduismus, Buddhismus und Islam, auf die Naturvölker in Ansehung des Eides ist anfänglich nur ein geringer: das Volk hält zumeist noch treu an den alten einheimischen Eidesformen fest, und der fremde Eid wird nur ausnahmsweise, zumeist bloss im Verkehr mit den fremden Beherrschern, angewendet. Deshalb wird auf Madura und vielen anderen Inseln des ostindischen Archipelagus, obwohl die Eingeborenen wenigstens äusserlich den Islam angenommen haben, der mohammedanische Eid nur wenig geschätzt; man gibt den alten heidnischen Eiden überall noch den Vorzug[783]. Oft ist es der direkte Befehl einer europäischen Macht, der den Eingeborenen den fremden Eid aufnötigt, was dann um so leichter geht, wenn keine einheimische Schwurform vorhanden war. Die Bodhas (heidnischen Bewohner von Lombok, im Gegensatz zu den mohammedanischen Sassaks) müssen den Balinesischen Eid schwören, da sie keine eigene Eidesform besitzen[784].

Das Verhältnis des fremden zum einheimischen Eid ändert sich jedoch nur zu rasch; und der erstere verdrängt den zweiten entweder ganz oder verändert ihn so sehr, dass er kaum mehr zu erkennen ist. Damit geht aber das Vertrauen des Volkes zum Eide nach und nach verloren. Es wird allerdings viel, vielleicht sogar mehr geschworen als früher; doch wird, wie z. B. bei den erst kurze Zeit oberflächlich islamisierten Palembangern, mit dem Eide förmlich gespielt, jede Erzählung mit einem solchen begonnen und beendet und im Gerichtsverfahren von beiden Seiten mit Schwüren geradezu Unfug getrieben[785]. Ähnlich liegen die Verhältnisse im festländischen Indien und überall, wo durch längeren Kontakt zwischen der primitiven und einer höheren Weltanschauung der schon angedeutete Zersetzungs- und Umwandlungsprozess eingeleitet oder noch im Gange ist. Es nützt nichts, wenn eine wohlmeinende offizielle Gesetzgebung die alten

religiösen und Rechtseinrichtungen noch einigermassen zu retten und zu erhalten strebt; es gelingt ihr höchstens, die leere Form dem gänzlichen Untergange, der Vergessenheit zu entreissen, der tiefere Sinne der Bräuche und Riten ist aber unwiderruflich verloren. Kurz, es offenbart sich auch auf diesem Gebiete jene Erscheinung, die sich überall beim Zusammentreffen östlicher (und auch europäischer) Kulturen mit primitiven Rassen beobachten lässt: Die alten ehrwürdigen Volkseinrichtungen schwinden dahin, die Volksseele wird in ihrem Innersten erschüttert, ohne dass damit jedoch ein wirklicher Fortschritt in irgendeiner Richtung verbunden wäre. Viele Völker vermögen diesen Anprall einer höheren Kultur überhaupt nicht auszuhalten und gehen im Strudel unter; bei anderen ist zwar keine physische, aber eine ethische Degeneration zu beobachten, und bedarf es der erziehlichen Arbeit von Generationen, um den Rückschlag wenigstens einigermassen auszugleichen. Dieser in der Geschichte fälschlich als Kampf zwischen Unkultur und Zivilisation bezeichnete Prozess ist zwar fast so alt als die Menschheit selbst; wurde aber erst in den letzten vier Jahrhunderten auf die Spitze getrieben. Mögen die traurigen Folgen, welche der Kontakt europäischer Kultur (richtiger Halbkultur; die spanischen Conquistadoren als Kulturträger anzusehen, heisst ihrem Goldddurste doch zuviel Ehre antun) mit den Naturvölkern der westlichen Hemisphäre und auch anderswo durch den Untergang ganzer Nationen und Rassen zeitigte, für immer der Vergangenheit angehören! Auch die Naturvölker haben bedeutsame geistige Anlagen und können, richtig behandelt und behütet, zu nützlichen Gliedern einer wirklichen sozialen, wirtschaftlichen und ethischen Idealen nachstrebenden Menschheit werden. . . .

* * *

Es gibt wohl wenige religiöse und rechtliche Einrichtungen, welche je nach der Art der Betrachtung ein so verschiedenes Gesicht zeigen wie der Eid. Die divergentesten Weltanschauungen und Vorstellungen sind bei seiner Entstehung und Ausbildung tätig. Wir haben ihn als Zauberhandlung, Anrufung der Vorfahren oder der Gottheit zur Zeugen- oder Richterschaft, endlich als symbolische Rechtsform kennen gelernt. Sitte und Herkommen, die beiden Faktoren, welche in der Kulturgeschichte der Menschheit eine so grosse Bedeutung besitzen, haben auch in der Entwicklung des Eides eine wesentliche Rolle gespielt. Es hat sich gezeigt, dass es oft nichts weniger als leicht,

manchmal ganz unmöglich ist, in die Beweggründe und Bedeutungen der Eideshandlungen einzudringen und dieselben nur halbwegs richtig zu deuten. Verschlungen und verwirrt sind gerade auf diesem Gebiete die Wege menschlichen Denkens, Fühlens und Handelns, und muss die Forschung, wenigstens vorläufig, sich noch damit zufriedenstellen, zu konstatieren, „welche Vorstellung im einzelnen Falle die Oberhand hat und dem Vorgange ihre besondere Färbung verleiht“ [786]. Die Zeit, wo eine wirkliche Geschichte des Eides nach entwicklungsgeschichtlichen Grundsätzen und in genauer Berücksichtigung der völkerpsychologischen Erfahrungen wird geschrieben werden können, liegt, wie bei den meisten anderen Einrichtungen auf rechtlichem und sozialem Gebiete, noch fern. Das vorliegende Buch ist nur als ein erster Versuch zur Sammlung, Verarbeitung und Erklärung aller über den Eid bisher bekannt gewordenen völkerkundlichen Tatsachen anzusehen. Sollte es dabei dennoch gelungen sein, die Grundlinien anzugeben, auf denen sich eine künftige Geschichtschreibung des Eides zu bewegen hätte, so hat das Werk seinen Zweck hinreichend erfüllt.

Ende.

Anmerkungen.

[1] Oldenberg, Religion des Veda 510. Jolly, Grundriss der indo-arischen Philologie II. Bd. 8. Heft (Recht und Sitte) S. 144.

[2] Hirzel, Der Eid 211.

[3] „Ordeals and oaths are not only allied in their fundamental principles, but they continually run into one another. Oaths are made to act as ordeals, and ordeals are brought in to act as tests to oaths“ (Tylor, Ordeals and Oaths. Lecture at the Royal Institute 7th April 1876). Nur Schlagintweit (Die Gottesurteile der Inder 3) stellt die Dinge auf den Kopf, indem er sagt: „In denjenigen Rechten, in denen das Beweisverfahren ein formales ist, genügt der Eid nicht mehr als Verstärkungsmittel; man greift zum Gottesurteil und zur Folter.“ Das ist geradezu eine Umkehrung der historischen Entwicklung.

[4] Schröder, Deutsche Rechtsgeschichte 3. Aufl. 61. Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte II 378. v. Amira, Grundriss der germanischen Altertumskunde II 2, S. 193. Hirzel, Der Eid 19 u. 52. Schrader, Reallexikon d. indogerm. Altertumskunde 166 f.

[5] Hirzel, Der Eid 53.

[6] Preuss, Der Ursprung von Religion und Kunst. Globus LXXXVI u. LXXXVII.

[7] Burckhardt, Bemerkungen über die Beduinen und Wahaby 103 f.

[8] Ähnlich drückt sich auch Schurtz (Urgeschichte der Kultur 618) aus.

[9] Dieser Ansicht ist auch Hirzel (Der Eid 178).

[10] Godsordeelen en eeden (Tijdschr. Kon. Ned. Aardr. Gen. 2e S. d. V, 1888 Afd. m. u. a. 315 f.).

[11] Den von der neueren Rechtswissenschaft zwischen assertorischen und promissorischen eingeschobenen Echtheitseid, der sich auf eine gegenwärtige Handlung bezieht (Hirzel, Der Eid 6), haben wir als unwesentlich nicht weiter berücksichtigt.

[12] Hirzel (Der Eid 177) nimmt zwar an, dass wenigstens bei den alten Griechen der assertorische Eid älter sei als der promissorische; doch erscheinen seine hiefür ins Treffen geführten Beweisgründe uns nichts weniger als überzeugend und ist nicht einzusehen, warum gerade bei den Griechen die Entwicklung den umgekehrten Lauf genommen haben soll.

[13] Urgeschichte der Kultur 202.

[14] Farrar, Savage and Civilized Warfare. Journ. of Anthr. Inst. IX (1879—1880) 363. Carver, Voyage dans l'Intérieur de l'Amérique Septentr. 271, (Paris 1784). Trotter, The Niger Sources 40, (London 1898).

[15] Dalton-Flex, Zeitschr. f. Ethnol. V (1873) 268.

[16] Riedel, De sluik-en kroesharigen rassen tusschen Selebes en Papua 52 u. 105.

[17] Riedel, op. c. S. 299 u. 320.

[18] Hobley, Geogr. Journ. XII (1898) 368. Stuhlmann, Mit Emin Pascha 24.

[19] Nieuwenhuysen & v. Rosenberg, Verh. Bat. Gen. v. K. en W. (1863) 99.

[20] Kolff, Reize door den wenig bekenden zuidel. Oost-Ind. Archipel 125.

[21] de Vries, Tijdschr. Ned. Aardr. Gen. 2e S. XVII (1900) 402.

[22] Malcolm, Memoirs of Central-India II 146.

[23] Woodthorpe, Journ. of Anthr. Inst. XI (1881—1882) 211.

[24] Mason, Journ. of Asiat. Soc. of Bengal (1868) II 161. M. Mahon, The Karens of the Golden Chersonese 288.

[25] Bowring, A Visit to the Philippine Islands 125.

[26] Dall, Alaska and its resources 470.

[27] Hobley, Eastern Uganda 42.

[28] Dalton in Moore's Notic. of the Ind. Archip. 9. Ricketts cit. v. Ling Roth, Natives of Sarawak II 205.

[29] Hobley, Journ. of Anthr. Inst. XXXIII (1903) 344.

[30] Bourke, Journ. of Amer. Folk-Lore III (1890) 54.

[31] Ross, The Fur-Hunters of the Far West I 107.

[32] Hobley, Journ. of Anthr. Inst. XXXIII (1903) 344.

[33] Mason, Journ. of Asiat. Soc. of Bengal (1868) II 161.

[34] Yule cit. v. Bastian, Reisen in Birma 77. Walhouse, Journ. of Anthr. Inst. VII (1877—1878) 34.

[35] Mills, Rep. of the Prov. of Assam cit. v. Godden, Journ. of Anthr. Inst. XXVII 37. Prain, Rev. Colon. Intern. (1887) II 490.

[36] Mason, Journ. of Asiat. Soc. of Bengal II (1868) 161.

[37] Soppitt, Short Account of the Kuki-Lushai Tribes 26.

[38] Dalton-Flex, Zeitschr. f. Ethnol. V (1873) 268.

[39] Daly, Proceed. Roy. Geogr. Soc. London N. S. X (1888) 18 u. 20.

[40] Weinhold, Altnordisches Leben 287.

[41] Bastian, Reisen in Birma 221.

[42] Beccari, Wanderings among the Great Forests of Borneo 278.

[43] Forbes, Journ. of Anthr. Inst. XIII (1883—1884) 426.

[44] Schultz, Verh. Berlin. Ges. f. Anthr. (1880) 189. Leclerc, Mélusine, III (1886—1887) 438—440. Ransome, Proceed. Roy. Geogr. Soc. London N. S. IX (1889) 302.

[45] Landis, Journ. of Amer. Folk-Lore X (1897) 282.

[46] Wellhausen, Reste arabischen Heidentumes 119 f.

[47] v. Hoëvell, Tijdschr. v. Ned. Ind. (1878) II 438. v. Hasselt, Volksbeschrijving van Midden-Sumatra 67.

[48] Riedel, De sluik-en kroesharigen rassen 396.

[49] v. Hoëvell, Intern. Arch. f. Ethnographie III (1890) 187.

[50] Riedel, Bijdr. T. L. en Volk. v. Ned. Ind. 6e V. I (1886) 79.

[51] Ind. Antiquary XXI (1892) 318.

[52] Quedenfeldt, Verh. Berlin. Ges. f. Anthr. (1886) 677.

[53] Riedel, De sluik-en kroesharigen rassen 284.

[54] Buchner, Kamerun 27.

[55] Arlegui, Cronica, cit. v. Bancroft, Native Races of the Pacific States I 636.

[56] Lippert, Kulturgeschichte der Menschheit II 333.

[56a] Globus LXXXVI (1904) 115 f., 324.

[57] Vgl. Hirzel, Der Eid 109 f.

[58] Mariner, Nachrichten von den Freundschaftsinseln 152.

[59] Sibree, Madagaskar 206.

[60] Lettre de M. Condé, missionnaire à Siam, vom 19. Juni 1779 (Lettres Edifiantes et Curieuses, XIV 452, Lyon 1819). Young, The Kingdom of the Yellow Robe 136 f.

[61] Aymonier in Cochinch. française. Excurs. & Reconn. IX N. 22 305.

[62] Forbes, Dahomy and the Dahomyans II 1064 f.

[63] Vgl. den Text in deutscher Übersetzung von Meyer, Globus LXXXV (1904) 32.

[64] Espinosa, The Holy Image of Our Lady of Candelaria 37. Miss Haigh, Transact. of Ethnol. Soc. of London N. S. VII (1869) 107.

[65] Gomara, Historia de Mexico 306, Anvers 1554. Bancroft, Native Races II 146.

[66] Cecchi, Fünf Jahre in Ostafrika 267.

[67] Pechuël-Loesche, Volkskunde von Loango 273.

[68] Kohler, Rechtsvergleichende Studien 237.

[69] Meissner, Beiträge zum altbabylonischen Privatrecht 5. Kohler u. Peiser, Aus dem babylonischen Rechtsleben, cit. v. Post, Grundriss II 621.

[70] Friedrichs, Universales Obligationenrecht 35.

[71] Dareste, Etudes d'histoire du droit 105. Post, Grundriss II 621.

[72] Kohler, Zeitschr. f. vgl. Rechtswiss. VI 383.

[73] Post, Grundlagen des Rechts 347. Friedrichs, Universales Obligationenrecht 35.

[74] Post, Grundriss II 478 f. Post, Über Gottesurteil und Eid. (Ausland 1891) 104 f. Wilutzky, Vorgeschichte des Rechts III 152. Leendertz 320.

[75] Kincaid, Journ. of Anthr. Inst. IX 400.

[76] Hirzel, Der Eid 33 u. a. O.

[77] Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer 50. Wilutzky, Vorgeschichte des Rechts III 157.

[78] Globus LXXXVI 322 f.

[79] Mélusine III 158.

[80] Mélusine IV 500.

[81] Kohler, Zeitschr. f. vgl. Rechtswiss. VIII 268.

[82] Post, Afrikanische Jurisprudenz II 129.

[83] Ribbe, Zwei Jahre unter den Kannibalen der Salomoinseln 152.

[84] Preuss, Globus LXXXVI 347.

[85] Berigten van de Utrechtsche Zendel. Vereeniging (1889) 51.

[86] Wilken, Het strafrecht bij de volken van het malaische ras 50.

[87] Wilken a. a. O. 51, 52.

[88] Preuss, Globus LXXXVI 356.

[89] Preuss a. a. O. LXXXVI 395.

[90] Preuss a. a. O. 395.

[91] Goddard, The Hupa, cit. v. Preuss, Globus LXXXVII 395.

[92] Kern, H., Bijdr. T. L. en Volk. v. Ned. Ind. 3e R. d. VIII (1873) 214 und IX (1874) 197 f.

[93] Preuss a. a. O. LXXXVII 418.
[94] Hirzel, Der Eid 138—139.
[95] Hirzel a. a. O. 139.
[96] Journ. of Anthr. Soc. of Bombay VI (1903—1905) 19.
[97] Pallegoix, Description du Royaume Thaï ou Siam I 360.
[98] Kohler, Zeitschr. f. vgl. Rechtswiss. VI 349.
[99] Merker, Rechtsverhältnisse und Sitten der Wadschagga 31.
[100] Jagor, Verh. Berlin. Ges. f. Anthr. (1878) 239.
[101] Snouck-Hurgronje, The Achehnese II 303.
[102] Riedel, De sluik-en kroesharigen rassen 51, 224, 409.
[103] Müller, Reizen en Onderzoekingen in den Ind. Archipel I 104.
[104] Dalton, Transact of Ethnol. Soc. of London N. S. VI (1868) 38.
[105] Dalton-Flex, Zeitschr. f. Ethnol. VI (1874) 24.
[106] Merensky, Verh. Berlin. Ges. f. Anthr. (1893) 297.
[107] Hirzel, Der Eid 28 f.
[108] Jagor, Verh. Berlin. Ges. f. Anthr. (1878) 239.
[109] Snouck-Hurgronje, The Achehnese II 303.
[110] Die ursprüngliche zauberische Bedeutung dieser Eideshandlungen, die Vorläuferin von Opfer und Ordal, ist dabei, wir betonen es nochmals, nach unserem Dafürhalten wohl keinem Zweifel unterworfen; nur um fortwährende Wiederholungen zu vermeiden, soll bei der Besprechung der Eidesformen nicht immer von neuem auf diesen gemeinsamen Ursprung zurückgekommen werden.
[111] Preuss, Globus LXXXVII 419.
[112] Cohen, Tijdschr. Ind. T. L. en Volk. d. 40, 1898 S. 144 f.
[113] Perera, Ind. Antiquary XXXIII (1904) 144.
[114] Burton, Wanderings in West Africa by a F. R. G. S. II 30.
[115] Clozel et Villamur, Coutumes Indigènes de la Côte d'Ivoire 122.
[116] Helferich, Tijdschr. Ind. T. L. en Volk. d. 45, 1902 S. 538.
[117] Billings, Reise nach dem Russ. Asien und Amerika 133.
[118] Georgis Reise I 272. Klemm, Kulturgeschichte III 68.
[119] Tod, Annals and Antiquities of Rajasthan I 686.
[120] Jagor, Verh. Berlin. Ges. f. Anthr. (1878) 239.
[121] Kühr, Bijdr. T. L. en Volk. v. N. Ind. 6e V. d. II, 1896 S. 231. Westenenk, Tijdschr. Ind. T. L. en Volk. d. 43, 1901 S. 178.
[122] Müller, Reizen en Onderzoekingen in den Ind. Archipel I 104.
[123] de Smet, Voyages aux Montagnes Rocheuses 27. L'Heureux, Journ. of Anthr. Inst. XV (1885—1886) 302.
[124] Riedel, De sluik-en kroesharige rassen 156.
[125] Tijdschr. v. Ned. Ind. VI 2. Afl. S. 471.
[126] Preller, Römische Mythologie 635 f. Hirzel, Der Eid 146.
[127] Riedel, Verh. Ges. f. Erdk. Berlin (1885) 165; De sluik-en kroesharige rassen 156.
[128] Schulze, Verh. Berlin. Ges. f. Anthr. (1877) 119.
[129] Abeghian, Der armenische Volksglaube 25.
[130] L'Heureux, Journ. of Anthr. Inst. vol. XV (1885—1886) 302.
[131] Perera, Ind. Antiquary XXXIII (1904) 144.
[132] Snouck-Hurgronje, Het Gajöland en zijne bewoners 120.

[133] Marsden, Natürliche und bürgerliche Beschreibung der Insel Sumatra 261.

[134] Horst, Indische Gids 1880 d. I 982.

[135] Riedel, Tijdschr. Ind. T. L. en Volk. d. 18, 1870 S. 498.

[136] Burton, Wanderings in West Africa by a F. R. G. S. II 30.

[137] Der Glaube, dass die Kreuzwege Geisteraufenthaltsorte und Zauberplätze sind, geht durch die ganze Welt.

[138] Pechuël-Loesche, Volkskunde von Loango 227, 233.

[139] Monteiro, Angola and the River Congo II 272.

[140] Bancroft, Native Races II 443. Kohler, Das Recht der Azteken 109.

[141] Garcilasso de la Vega, Comentarios Reales I. Pte. lib. 2 c III 37.

[142] de Smet, Voyages aux Montagnes Rocheuses 27.

[143] v. Wlislocki, Globus LXII (1892) 273.

[143a] Asiat. Researches III 21. Post, Anfänge des Staats- und Rechtslebens 258.

[144] Perera, Ind. Antiquary XXXIII (1904) 144.

[145] Kisak Tamai, Globus LXX (1896) 98. Die dort vom Berichterstatter der Zeremonie gegebene Deutung ist unhaltbar.

[146] Riedel, Tijdschr. Ind. T. L. en Volk. d. 18, 1870 S. 498.

[147] Boot, Tijdschr. Kon. Ned. Aardr. Gen. 2e S. X, 1893 S. 1196.

[148] Jolly, Grundriss der indo-arischen Philologie II. Bd. 8. Heft S. 144.

[149] Riedel, De sluik-en kroesharige rassen 283.

[150] Pechuël-Loesche, Volkskunde von Loango 233.

[151] de Clercq, Tijdschr. v. Ind. T. L. en Volk. d. 19, 1872 S. 525. Merkens, Indische Gids (1897) 583.

[152] Riedel, Tijdschr. Kon. Ned. Aardr. Gen. 2e S. d. XX, 1903 S. 73.

[153] Riedel, Deutsche Geogr. Blätter X 280 (Bremen 1887).

[154] Riedel, Revue Coloniale Internationale (1886) vol. I 69.

[155] Cohen, Tijdschr. Ind. T. L. en Volk. d. 40, 1898 S. 144 f.

[156] Boot, Tijdschr. Kon. Ned. Aardr. Gen. 2e S. d. X, 1893 S. 1196.

[157] Riedel, De sluik-en kroesharige rassen 116.

[158] Sibree, Madagaskar 206.

[159] Über den Eid bei Gräbern im allgemeinen und speziell den bei den Begräbnisstätten berühmter Ahnen und Herrscher wird später besonders gehandelt werden.

[160] Johnstone, Journ. of Anthr. Inst. N. S. V (1903) 269.

[161] Merker, Die Masai 211.

[162] Pechuël-Loesche, Volkskunde von Loango 233.

[162a] Folk-Lore II (1891) 513.

[163] Sahagun, Histor. gener. de la Nueva-España ed. Bustamante T. II. lib. I. App. p. 216, 226. Kingsborough, Mexic. Antiquities VII 95—96, 101.

[164] Thurston, Ethnographic Notes in South. India 320.

[165] Hahn, Bilder aus dem Kaukasus 191.

[166] Weinhold, Zeitschr. Ver. f. Volkskunde III (1893) 224.

[167] Grimm, Deutsche Mythologie 4. Aufl. I 535. Grimm, Rechtsaltertümer 120. Dareste, Etudes d'hist. du droit 262.

[168] Korrespondenzbl. d. Ver. f. siebenbürg. Landesk. VI 49.

[169] v. Wlislocki, Globus LXII (1892) 273.

[170] Pappenheim, Die altdänischen Schutzgilden 23. Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte II 419. Weinhold, Altnord. Leben 287—288.

[171] Zeitschr. Ver. f. Volksk. III (1893) 106.

[172] Maurer, Isländische Volkssagen der Gegenwart 204.

[173] Feilberg, Am Urquell III (1892) 188.

[174] Meier, Deutsche Sagen, Sitten und Gebräuche aus Schwaben 310.

[175] Meier a. a. O. 125.

[176] Köhne, Zeitschr. f. vgl. Rechtswiss. IX (1891) 472.

[177] Raffenel, Voyage dans l'Afrique Occidentale 157.

[178] Rapp, Zeitschr. d. deutsch. Morgenl. Ges. XIX 78.

[179] Abeghian, Der armenische Volksglaube 66.

[180] Vuk Stefanović Karadschitsch, zit. v. Hubad, Globus L (1886) 300.

[181] Vgl. Hirzel, Der Eid 9.

[182] de Smet, Voyages aux Montagnes Rocheuses 27.

[183] Bancroft, Native Races III 382.

[184] Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer 798, 897.

[185] Helmold, Chron. I 54. Schwenk, Mythologie der Slawen 332.

[186] Tylor, Einleitung in das Studium der Anthropol. 436.

[187] Mackintosh, Transact. Bombay Geogr. Soc. I (1836—1838) 223.

[188] Lewin, Wild Races of South-Eastern India 193.

[189] Lewin a. a. O. 244.

[190] St. John, Journ. of Anthr. Inst. II (1872—1873) 242.

[191] Bastian, Indonesien III 6.

[192] Pringle, Geogr. Journ. II (1893) 124.

[193] Hirzel, Der Eid 202 f.

[194] Oldenberg, Religion des Veda 520. Über diesen „tulsitamba“ genannten Eid in Behar s. auch Grierson, Behar Peasant Life 401.

[195] Vgl. Fytche, Burma and the Burmans II 83.

[196] Berigten van de Utrechtsche Zendelings-Vereeniging (1889) 51.

[197] Crooke, North Ind. Notes and Queries V 137.

[198] Crooke, Popular Religion and Folk-Lore of Northern India II 50.

[199] Post, Grundriss der ethnol. Jurisprudenz II 488.

[200] Über das Salz im Volksglauben vgl. Hehn, Das Salz, Berlin 1873. Haberland, Globus XLII (1882) 265 281. Jahn, Die deutschen Opfergebräuche bei Ackerbau und Viehzucht 58 60 140 158 usw. Grimm, Deutsche Mythologie 4 II 874 900; III 307. Sartori, Zeitschr. f. Ethnol. XXX (1898) 38. Frazer, Journ. of Anthr. Inst. XV (1885—1886) 85. Campbell, Ind. Antiquary XXVI (1897) 9—14. Schell, Zeitschr. Ver. f. Volksk. XV (1905) 137 f. usw.

[201] Riedel, Zeitschr. f. Ethnol. XVII (1885) 65.

[202] Wilken, Verh. Bat. Gen. v. K. en Wet. XXXVIII (1875) 12.

[203] v. Hoëvell, Tijdschr. Ind. T. L. en Volk. d. 33, 1890 S. 173. Auch nach Boot, Tijdschr. Kon. Ned. Aardr. Gen. 2e S. X, 1893 S. 1191 f., hält der Beschuldigte beim sogenannten „kleineren Eid“ ein wenig Salz in der Hand und nimmt es erst nach dem Aussprechen der Eidesformel in den Mund.

[204] de Vries, Tijdschr. Kon. Ned. Aardr. Gen. 2e S. XVII, 1900 S. 492.

[205] Moolenburgh, Tijdschr. Kon. Ned. Aardr. Gen. 2e S. XX, 1903 S. 209

[206] v. Hoëvell, Tijdschr. Ind. T. L. en Volk. d. 33, 1890 S. 82.

[207] Pfizmaier, Sitzungsber. d. Kais. Akad. d. Wiss. Wien, Phil.-hist. Cl. XCII (1878) 81.

[208] Heber, Narrat. of a Journey through the Upper Provinces of India I 213. Dalton, Transact. Ethnol. Soc. London N. S. VI (1868) 18.

[209] Chaina Mall in Punjab Notes and Queries 1883. Ind. Antiquary XXIX (1900) 172.

[210] Journal of Gypsy Lore Society I (1888) nach Pester Lloyd 1. Juli 1881.

[211] Buch, Globus XL (1881) 326 nach Rittich.

[212] Goldmann, Festschrift für K. v. Amira 93.

[213] Clarke, Transact. Ethnol. Soc. of London N. S. II (1863) 355. Burton, Wanderings in West Africa by a F. R. G. S. II 30.

[214] Vgl. v. Andrian, Der Höhenkultus asiatischer und europäischer Völker (Wien 1891) Einleitung.

[215] Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer 897.

[216] Schwenk, Mythologie der Slawen 332.

[217] Boyle, Ann. Archaeol. Rep. Ontario, Can. for 1896—1897 cit. in Folklore VIII (1897) 398.

[218] Preller, Römische Mythologie 222. Hirzel, Der Eid 212.

[219] Hahn, Bilder aus dem Kaukasus 242.

[220] Fosberry, Journ. of Ethnol. Soc. of London N. S. I (1869) 188.

[221] Dieser Ammonit wird im Geschiebe einiger Flüsse in Nepal gefunden. Wischnu soll sich in ihn verwandelt haben, um die Gesellschaft seiner Geliebten Tulasi noch länger zu geniessen, nachdem sie von Lakschmi, Wischnus Gemahlin, aus Eifersucht in die gleichnamige Pflanze verwandelt worden war. Siehe Jolly, op. c. 144. Grierson, Bihar Peasant Life 321. Wilkins, Modern Hinduism 202. Oppert, Über den salâgrama-Stein, Zeitschr. f. Ethnol. (1902).

[222] Perera, Ind. Antiquary XXXIII (1904) 144.

[223] Asiat. Researches III 21. Wiese, Indien oder die Hindus II 142.

[224] Walhouse, Journ. of Anthr. Inst. VII (1877—1878) 34.

[225] Maung Tet Pyo's Customary Law of the Chin Tribe III Notes 16.

[226] Bastian, Reisen in Birma 65.

[227] Schwaner, Borneo I 214. Hupe, Tijdschr. v. Ned. Ind. VIII 3. Afl. (1846) 162.

[228] Brooke Low bei Ling Roth, Natives of Sarawak and Brit. North Borneo I 353.

[229] de Vries, Tijdschr. Ind. T. L. en Volk. d. 22, 1875 S. 249.

[230] Olivier, Land- und Seereisen in Niederl.-Indien II 263.

[231] Riedel, De sluik-en kroesharige rassen 307.

[232] Pleyte, Tijdschr. Kon. Ned. Aardr. Gen. 2e S. X, 1893 S. 801.

[233] Matthes, Jaarboekje van Celebes (1865) 139.

[234] Paulitschke, Ethnographie Nordostafrikas I 50.

[235] Slatin, Ausland (1876) 784.

[235a] Staudinger, Verh. Berlin. Ges. f. Anthr. (1900) 233.

[236] Bourke, Folk-Lore II (1891) 448.

[237] Turner, Samoa a hundred years ago 184.

[238] Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer 897.

[339] Viana, Antigüedades de las Islas Afortunadas, cit. v. Berthelot, Mem. de la Soc. d'Ethnol. Paris I, 1 p. 174 (1841).

[240] Hagen, Tijdschr. Ind. T. L. en Volk. d. 28, 1883 S. 580.

[241] Müller, Reizen en Onderzoekingen in den Ind. Archipel I 104.

[242] Hourst, Sur le Niger et au Pays des Touaregs 55.

[243] Pallas, Nachrichten von den mongolischen Völkerschaften I 220.

[244] Georgis Reise I 272. Klemm, Kulturgeschichte III 69.

[245] Tylor, Anfänge der Kultur, deutsche Ausgabe I 468 f.

[246] Crooke, Popul. Religion and Folk-Lore of North. India II 27.

[247] Kincaid, Journ. of Anthr. Inst. IX (1879—1880) 399.

[248] Mackintosh, Transact. Bombay Geogr. Soc. I (1836—1838) 223.

[249] Schiefner, Bull. histor. philol. de l'Acad. de St. Petersbourg 1857. Schlagintweit, Die Gottesurteile der Inder 34.

[250] Dalton, Transact. Ethnol. Soc. of London N. S. VI (1868) 18.

[251] Lewin, Wild Tribes of S. E. India 193.

[252] Kühr, Bijdr. T. L. en Volk. v. Ned. Ind. 6e V. d. II, 1896 S. 231; d. III, 1897 S. 57. Westenenk, Tijdschr. Ind. T. L. en Volk. d. 43, 1901 S. 180.

[253] Schwaner, Borneo I 213.

[254] Neumann, Tijdschr. Ned. Aardr. Gen. 2e S. d. V 1887, Afd. m. u. a. S. 239.

[255] Riedel, Deutsche Geogr. Bl. X (1887) 280.

[256] Ind. Antiquary XXI (1892) 318.

[257] Zweifel et Moustier, Voy. aux sources du Niger 51 u. 93. Globus LI (1887) 284.

[258] Dalton, Transact. Ethnol. Soc. of London N. S. VI (1868) 18.

[259] Turner, Samoa a hundred years ago 184.

[260] Pringle, Geogr. Journ. II (1893) 124. Macdonald, Journ. of. Anthr. Inst. N. S. II (1900) 233. Merker, Die Masai 211.

[261] Kohler, Zeitschr. f. vgl. Rechtswiss. VIII 268.

[262] v. Hoëvell, Tijdschr. Ind. T. L. en Volk. d. 26, 1881 S. 529 f.

[263] Maung Tet Pyo's Custom. Law of the Chin. Tribe III. Notes, 16.

[264] Fawcett, Journ. of Anthr. Soc. of Bombay I (1886—1889) 220.

[265] Ram Gharib Chaube, Journ. of Anthr. Soc. of Bombay V (1899 bis 1901) 226.

[265a] Crooke, Popul. Rel. & Folkl. of North. Ind. II 100.

[266] North Indian Notes and Queries V 137.

[266a] Meade, Journ. of Anthr. Soc. of Bombay I (1886—1889) 284—285.

[267] Forbes, Journ. of Anthr. Inst. XIII (1883—1884) 427.

[268] v. Hoëvell, Tijdschr. Ind. T. L. en Volk. d. 26, 1881 S. 530.

[268a] Pleyte, Tijdschr. Kon. Ned. Aardr. Gen. 2e S. X (1893) 801.

[269] Riedel, De sluik-en kroesharige rassen 52.

[270] Munzinger, Ostafrikanische Studien 480.

[271] Nachtigal, Sahara und Sudan II 685.

[272] Münch. Allg. Zeitung 22. Mai 1906 nach Jennings-Bramley.

[273] Vgl. auch den Schwur des Achilleus Ilias I 233 f. beim Schwerte, das niemals Blätter und Zweige treiben kann!

[274] Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer 897.

[275] Hubad, Globus XXXII (1877) 182.

[275a] Goldmann, Festschrift f. K. v. Amira 92.

[276] Macpherson, Memorials of Service in India 83. Sarat Chandra Mitra, Journ. of Anthr. Soc. of Bombay V (1899—1901) 71. North Indian Notes and Queries IV 233. Spiegel, Ausland (1849) 51.

[277] Dalton-Flex, Zeitschr. f. Ethnol. VI (1874) 241.

[278] Dalton-Flex a. a. O. 156.

[279] Sarat Chandra Mitra, Journ. of Anthr. Soc. of Bombay III (1892—1894) 47.

[280] Sarat Chandra Mitra a. a. O. 58.

[281] Sarat Chandra Mitra, Journ. of Anthr. Soc. of Bombay V (1899—1901) 71.

[282] Asiat. Researches III 21. Wiese, Indien oder die Hindus II 142.

[282a] Klemm, Zeitschr. f. Ethnol. XXX (1898) 301.

[283] Lewin, Wild Tribes of S. E. India 233. Vgl. auch St. John, Journ. of Anthr. Inst. II (1872—1873) 242.

[284] Soppitt, Short Account of the Kuki-Lushai Tribes 21.

[285] Rainey, Ind. Antiquary XXI (1892) 223.

[286] Snouck-Hurgronje, The Achehnese II 303.

[287] Hose, Journ. of Anthr. Inst. XXIII (1893—1894) 165. Furness, Home-life of the Borneo Head Hunters 133.

[287a] Engelhard, Tijdschr. Ind. T. L. en Volk 36, 1897 S. 471.

[288] Ling Roth, Natives of Sarawak and Brit. N. Born II 205.

[289] Nieuwenhuis, Quer durch Borneo I 62.

[290] Sarat Chandra Mitra, Journ. of Anthr. Soc. of Bombay IV (1895—1899) 85.

[291] Über Bärenkult vgl. Sarat Chandra Mitras Aufsatz in Journ. of Anthr. Soc. of Bombay VII (1904—1907) 467 f. Über Bärenverehrung der Jakuten Galitzin, Rep. Brit. Assoc. Adv. of Sc. XXIII, 2d pt. p. 81; der Lappen Leems bei Pinkerton, Coll. of Voy. I 485; der Apache-Indianer Schoolcraft, Arch. Ind. Knowl. V 269 und Bancroft, Hist. of Nat. Rac. III 527.

[292] Sarat Chandra Mitra, Journ. of Anthr. Soc. of Bombay V (1899—1901) 71.

[293] Erman, Reise um die Erde I 621. Klemm, Kulturgeschichte III 66.

[294] Müller, Leben und Gewohnheiten der Ostjaken 56. Globus LXXIV (1898) 289. Tylor, Einleitung in das Studium der Anthropologie 514.

[295] Hunfalvy-Album 115 f., cit. v. Munkácsi in Ethnol. Mitt. a. Ungarn V (1897) 221. Ahlquist, Mélanges Russes T. III. Globus VIII (1865) 117.

[296] v. Struve, Ausland (1880) 796.

[297] v. Stenin, Globus LX (1891) 190 und Castrén, Nordische Reisen und Forschungen I 200.

[298] Beschreibung aller Nationen des Russischen Reiches (1780) 297 f. Klemm, Kulturgeschichte III 66. Welche Bedeutung dem Umstande zukommt, dass der Schwörende sich neben ein Reh oder einen Hund stellt, ist unverständlich. Die dort gegebene Erklärung: er müsse dann flüchtig werden wie ein vom Hunde verfolgtes Reh, ist wohl unbrauchbar.

[299] Über den Hund und seine Beziehungen zu Glaube und Brauch der Naturvölker s. Langkavel, Intern. Arch. f. Ethnogr. VIII (1895) 109, 138; Intern. Arch. f. Ethnogr. IX (1896) 92, 176; Ausland (1881) 658; Schurtz, Urgeschichte der Kultur 259. Über den Hund im indogermanischen Volksglauben s. Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch I 158 f. Bastian, Zeitschr. f. Ethnol. I (1869) 54.

[300] Kincaid, Journ. of Anthr. Inst. IX (1879—1880) 399.

[301] Journ. of Anthr. Soc. of Bombay I (1886—1889) 6. Unsere Quelle bringt hier die Rolle des Hundes mit der Vorstellung von dem Wächter der Tore der Unterwelt, dem Cerberus, in Zusammenhang. Es bedarf nicht so weit her geholter Analogien, um die dämonische Bedeutung des Tieres zu erklären.

[302] Vgl. Hirzel, Der Eid 96. Sokrates schwor besonders häufig beim Hunde. Hirzel, op. c. 101.

[303] Ethnographia (Mitt. d. ungar. ethnol. Ges.) VI 74.

[303a] Ketjen, Tijdschr. Ind. T. L. en Volk d. 24, 1877 S. 428.

[304] Georgis Reise I 272. Klemm, Kulturgeschichte III 69.

[305] v. Stenin, Globus LX (1891) 190. Castrén, Reiseberichte I 200.

[306] Ethnographia VIII 65.

[307] Ethnographia VI 74.

[308] Schwenk, Mythologie der Slawen 46.

[309] v. Haxthausen, Transkaukasia II 52 nach Dubois de Montpéreux.

[310] Pallas, Voyages 61.

[311] Nieuwenhuis, Quer durch Borneo I 62.

[312] Hunfalvy-Album 125, cit. v. Munkácsi, Ethnol. Mitt. a. Ungarn V (1897) 221.

[313] Suidas II 1 und Schol. Aristoph. Vögel 521. Hirzel, Der Eid 80, 96.

[314] Jolly, Grundriss der indo-arischen Philol. II 8. Heft S. 144. Dieser Eid heisst in Behar gaukiriya. Grierson, Bihar Peasant Life 402.

[315] Kohler, Zeitschr. f. vgl. Rechtswiss. X (1892) 187.

[316] Dorsey, Amer. Anthr. II (1889) 155.

[317] Macpherson, Memorials of Service in India 83.

[318] Macpherson, op. c. 83.

[319] Macpherson, op. c. 83.

[320] Dalton-Flex, Zeitschr. f. Ethnol. VI (1874) 256.

[321] Burckhardt, Bemerkungen über Beduinen und Wahaby 104.

[322] Schulze, Verh. Berlin. Ges. f. Anthr. (1877) 119.

[323] Lippert, Christentum, Volksglaube und Volksbrauch 516, 519.

[324] Petri, Ausland (1886) 70 f. nach Golowacki.

[325] Forbes, Wanderungen eines Naturforschers I 194. Vgl. auch Helferich, Tijdschr. Ind. T. L. en Volk. d. 45, 1902 S. 538 (Landschaften am Bulian, Djeba und Djengga in Palembang).

[326] Forbes, Journ. of Anthr. Inst. XIV (1883—1884) 14; Forbes, Wanderungen I 212.

[327] Francis, Tijdschr. v. Ned. Ind. XIV d. 2 S. 262. Herinneringen uit den levensloop van een Oostindisch Ambtenaar I 167.

[328] Tijdschr. v. Ned. Ind. 1877 d. 2 S. 143. v. Hasselt, Volksbeschrijving van Midden-Sumatra 67.

[329] Helferich, Tijdschr. Kon. Ned. Aardr. Gen. 2e S. d. XXII, 1905 S. 346

[330] Marsden, Natürliche und bürgerliche Beschreibung der Insel Sumatra 260

[331] Cohen, Tijdschr. Ind. T. L. en Volk. d. 40, 1898 S. 144 f.

[332] Riedel, De sluik-en kroesharige rassen 52.

[333] de Vries, Tijdschr. Ind. T. L. en Volk d. 22, 1875 S. 249.

[334] Rinnoij, Revue Colon. Internat. (1886) II 45—46.

[335] Kohler, Rechtsvergl. Studien 230.

[336] Tod, Annals of Rajasthan I 686.

[337] Barrow, Reisen in Südafrika 241. Rehme, Zeitschr. f. vgl. Rechtswiss. X (1892) 61. Kropf, Verh. Berlin. Ges. f. Anthr. (1888) 45. Tromp, Tijdschr. Aardr. Gen. Amsterd. V, 1881 S. 204.

[338] Hall, African Monthly 1907, Reprint 305.

[339] Macdonald, Journ. of Anthr. Inst. XIX (1889—1890) 290.

[340] Johnston, British Central Africa, 2 d Ed. 446.

[341] Bastian, Deutsche Exped. an der Loaugoküste II 30.

[342] Pechuël-Loesche, Volkskunde von Loango 233.

[343] Clozel et Villamur, Coutumes Indigènes de la Côte d'Ivoire 118 122.

[344] Munzinger, Ostafrikanische Studien 480.

[345] Brun-Rollet, Reise in den Sumpfregionen des Nam Aith 23.

[346] A New History of Jamaica (1740) 306, zit. in Folk-Lore II (1891) 513.

[347] Asshe, Two Kings of Uganda 290.

[348] Viana, Antigüed. de las Islas Afortunadas, cit. v. Berthelot, Mém. de la Soc. d'Ethnogr. Paris I. 1 (1841) 174. Miss Haigh, Transact. Ethnol. Soc. of London N. S. VII (1869) 108. Espinosa, The Holy Image of Our Lady of Candelaria 37.

[349] Rehme, Zeitschr. f. vgl. Rechtswiss. X (1892) 61.

[350] Riunoij, Revue Colon. Internat. (1886) II 45—46.

[351] Francis, Herinneringen uit den levensloop van een Oostindisch Ambtenaar I 167.

[352] Cohen, Tijdschr. Ind. T. L. en Volk. d. 40, 1898 S. 144 f.

[353] Chardin, Voyages en Perse III 47.

[354] Zintgraff, Nordkamerun 86.

[355] Munzinger, Ostafrikanische Studien 207.

[356] Hirzel, Der Eid 23—24.

[357] Finn Magnusson, Lexic. prisc. mytholog. 114.

[358] Tylor, Einleitung in das Studium der Anthropol. 515.

[359] Maciejowski, Slawische Rechtsgeschichte VI 101.

[360] v. Seidlitz, Globus LXVI (1894) 74. Bei Bastian (Geogr. u. ethnogr. Bilder 53 u. 73) heisst derselbe Eidgott Tschasmu.

[361] Kovalevsky, Coutume contemp. et loi ancienne etc. 431.

[362] Sirr, Ceylon II 232. Knox, Ceylonische Reisebeschreibung 217.

[363] Kohler, Zeitschr. f. vgl. Rechtswiss. X (1892) 187.

[364] Mackintosh, Transact. of Bombay Geogr. Soc. I (1836—1838) 197.

[365] Forbes, Wanderungen eines Naturforschers I 195.

[366] Tromp, Bijdr. T. L. en Volk. v. Ned. Ind. 5e V. III, 1888 S. 70.

[367] v. Hoëvell, Tijdschr. Ind. T. L. en Volk. d. 35, 1893 S. 23.

[368] Pechuël-Loesche, Volkskunde von Loango 272.

[369] Kropf, Verh. Berlin. Ges. f. Anthr. (1888) 43.

[370] Cecchi, Fünf Jahre in Ostafrika 251. Gott heisst im Oromó Waka oder Wakheiu.

[371] Merker, Die Masai 211.

[372] Nachtigal, Sahara und Sudan III 183.

[373] Mariner, Nachrichten über die Tongainseln 152.

[374] Walhouse, Journ. of Anthr. Inst. V (1875—1876) 419.

[375] Jagor, Verh. Berlin. Ges. f. Anthr. (1878) 127.

[376] Jagor, Verh. Berlin. Ges. f. Anthr. (1879) 170.

[377]Ködding, Globus LIII (1886) 95.

[378] Pallas, Nachrichten von den mongolischen Völkerschaften I 220.

[379] Köhne, Zeitschr. f. vgl. Rechtswiss. IX (1891) 478.

[379a] Jagor, Verh. Berlin. Ges. f. Anthr. (1878) 127.

[380] Traill, Asiat. Researches XVI (1828) 173.

[380a] Nieuwenhuijzen und v. Rosenberg, Verh. Bat. Gen. v. K. en W. (1863) 105. v. Rosenberg, Der mal. Archipel 168.

[381] Clozel et Villamur, Cout. Indigènes 122.

[381a] Wellhausen, Reste arabischen Heidentums 128.

[382] Modigliani-Giglioli, Internat. Arch. f. Ethnogr. VI (1893) 126. Nach Westenberg (Bijdr. T. L. en Volk. v. Ned. Ind. 5e V VIII, 1892 S. 239) ist bei den benachbarten Karo der Eid auf die pangulubalangs unbekannt.

[383] Köhne a. a. O. 473.

[384] Traill a. a. O. 173.

[385] v. Stenin, Globus LX (1891) 190.

[386] Hahn, Bilder aus dem Kaukasus 191.

[387] Robertson, Kafirs of the Hindu Kush 445.

[388] Hahn a. a. O. 191 f.

[389] Clozel et Villamur, Cout. Indigènes 122.

[390] Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer 896.

[391] Hubad, Globus XXXII (1877) 182.

[392] Wissowa, Religion und Kult der Römer 121.

[393] Jolly, Grundriss der indo-arischen Philol. II 8. Heft S. 144. Grierson, Bihar Peasant Life 402.

[394] Perera, Ind. Antiquary XXXIII (1904) 145.

[395] Thomson, The Diversions of a Prime Minister 309.

[396] Turner, Samoa a hundred years ago 19.

[397] Holmboe, Mémoire sur les anneaux à serment, Revue orientale No. 53.

[398] Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer 892 f. [Andree], Die Eid- und Schwurringe bei den arischen Völkern Globus XIII (1868) 329 f. Vigfusson und Powell, Origines Islandicae, Oxford 1905. Lindenschmits Arbeit über die verschiedenen Formen der deutschen Eidringe in Globus XIV (1868) 176 f. ist vorwiegend archäologischen Inhaltes.

[399] Silberschlag, Über Eidringe Globus XV (1869) 233 f.

[400] Vgl. Jones, Fingerring Lore 91 f. Crooke, Popul. Religion and Folk-Lore of North India II 44.

[401] Wellhausen, Reste arabischen Heidentums 128.

[402] Thurston, Ethnographic Notes in Southern India 427.

[403] Wichmann, Tijdschr. Kon. Ned. Aardr. Gen. 2e S. IX, 1892 S. 179.

[404] Mariner, Nachrichten von den Freundschaftsinseln 152.

[405] Wilkins, Modern Hinduism 202.

[406] Parkyns, Life in Abyssinia II 213.

[407] Munzinger, Sitten und Recht der Bogos 33.

[408] Hildebrandt, Zeitschr. f. Ethnol. X (1878) 386.

[409] Bastian, Reisen in Birma 93.

[410] Hahn, Bilder aus dem Kaukasus 234.

[411] Goldmann, Festschrift f. K. v. Amira 86 f.

[412] Goldmann a. a. O. 87 89.

[413] Goldmann a. a. O. 81 f.

[414] Burckhardt, Bemerkungen über Beduinen und Wahaby 102 f.

[415] Münch. Allg. Zeitung 22. Mai 1906.

[416] Crooke, Popul. Religion and Folk-Lore of North India II 42 43.

[417] Forbes, Wanderungen eines Naturforschers I 194.

[418] v. Hoëvell, Tijdschr. Ind. T. L. en Volk. d. 26, 1881 S. 529 f.

[419] Crooke, Journ. of Anthr. Inst. N. S. I (1899) 231.

[420] Vgl. Andree, Ethnogr. Parallelen und Vergleiche 33 f. Gaidoz, Un Vieux Rite Médical (Paris 1892) und die Nachträge dazu in Mélusine VIII und IX.

[421] Mc Cartee, Journ. of North China br. R. Asiat. Soc. (1869—1870) 177.

[422] Marshall, A Phrenologist among the Todas 157.

[423] Munzinger, Ostafrikanische Studien 234.

[424] Munzinger, Sitten und Recht der Bogos 33.

[425] Hirzel, Der Eid 28 f.

[426] Hirzel a. a. O. 33.

[426a] Hirzel a. a. O. 212.

[427] Manu, VIII 115, 116. Jolly, Grundriss der indogermanischen Philologie II. Bd. 8. Heft S. 144.

[428] Tribhovandas Nathubhai, Journ. of Anthr. Soc. of Bombay VI (1903—1905) 19—20.

[429] North Indian Notes and Queries V 314.

[430] Kincaid, Journ. Anthr. Inst. IX (1879—1880) 399. Grierson, Bihar Peasant Life 402.

[431] North Indian Notes and Queries IV 379.

[432] Fawcett, Folk-Lore V (1894) 21.

[433] Jagor, Verh. Berlin. Ges. f. Anthr. X (1878) 127.

[434] Perera, Ind. Antiquary XXXIII (1904) 144. Kohler, Rechtsvergl. Studien 245.

[435] Munzinger, Ostafrikanische Studien 480.

[436] Munzinger, Sitten und Recht der Bogos 33.

[437] Hahn, Tsuni ǂ Goam 21.

[438] Rehme, Zeitschr. vgl. Rechtswiss. X (1892) 61.

[439] Ribbe, Zwei Jahre unter den Kannibalen der Salomoinseln 151.

[440] Haggenmacher, Peterm. Mitt. Erg.-H. No. 47 32.

[441] Chatelain, Journ. of Amer. Folk-Lore IX (1896) 116.

[442] Brown, Proc. R. Geogr. Soc. London N. S. IX (1887) 17.

[443] Mariner, Nachrichten 153.

[444] Jagor, Verh. Berlin Ges. f. Anthr. (1879) 170.

[445] Asshe, Two Kings of Uganda 290.

[446] Norris, Memoirs of the Reign of Bossa Ahadee, King of Dahomy 29.

[447] Bowdich, Voyage dans le Pays d'Achantie 363 u. 416.

[448] Bowdich a. a. O. Cruickshank, Eighteen Years on the Gold Coast of Africa I 266. Waitz, Anthr. d. Naturvölker II 157.

[449] Cruickshank, Eighteen Years I 152, 268. Post, Afrikanische Juris prudenz II 131.

[450] Cruickshank, Eighteen Years I 266—267.

[451] Clark, On the judicial oaths used on the Gold Coast. Journ. of Anthr. Inst. N. S. II (1900) 310—312.

[451a] Dapper, Afrik. Gewesten cit. v. Bastian, Die Rechtsverh. bei verschiedenen Völkern 370.

[452] Cavazzi, Histor. Beschreibung der Königreiche Kongo, Matamba und Angola. Bastian, Ein Besuch in S. Salvador 203. Bastian, Die deutsche Expedition an der Loangoküste II 30

[453] Rehme, Zeitschr f. vgl. Rechtswiss. X (1892) 61.

[454] Cecchi, Fünf Jahre in Ostafrika 251. Paulitschke, Ethnographie Nordwestafrikas II 51.

[455] Paulitschke a. a. O. 51.

[456] Wölundars Lied V 31. Grimm, Edda 131.

[456a] Maciejowski, Slawische Rechtsgeschichte VI 101.

[457] Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte II 428.

[458] Aeschyl., Sieben vor Theben Vers 529 f.

[459] Kraschenninikow, Beschreibung des Landes Kamtschatka 279.

[460] Heber, Narrat. of a Journey through the Upper Provinces of India I 203.

[461] Asiat. Researches III 21. Wiese, Indien oder die Hindus II 142. Dalton-Flex, Zeitschr. f. Ethnol. V (1873) 268.

[462] Mills, Report on the Prov. of Assam cit. v. Godden, Journ. of Anthr. Inst. XXVII (1898) 37. Prain, Revue Colon. Internat. (1887) II 490.

[463] Lewin, Wild Tribes in S. E. India 233 244 245. St. John, Journ. of Anthr. Inst. II (1872—1873) 242.

[464] Köhne, Zeitschr. f. vgl. Rechtswiss. IX (1891) 472. Pallas, Nachrichten über die mongolischen Völkerschaften I 218.

[465] Petri, Ausland (1886) 70 f. nach Golowatskij, Jurid. Bote (1885).

[466] v. Seidlitz, Globus LXVI (1894) 74.

[467] Klemm, Kulturgeschichte III 69.

[468] Müller, Leben und Gewohnheiten der Ostjaken 57.

[469] Francis, Herinneringen uit den levensloop van een Ind. Ambtenaar III 1. d. S. 79.

[470] Marsden, Natürliche und bürgerliche Beschreibung der Insel Sumatra 201.

[471] Helferich, Bijdr. T. L. en Volk. Ned. 5e V. d. IV, 1889 S. 603.

[472] Tijdschr. v. Ned. Ind. III, Nr. 2 S. 109. Riedel, Tijdschr. Ind. T. L. en Volk. 14, 1864 S. 369 f.

[473] Riedel, De sluik-en kroesharige rassen 116.

[474] Riedel a. a. O. 317.

[475] Bijdr. T. L. en Volk. v. Ned. Ind. II, 1854 S. 377.

[476] de Clercq, Tijdschr. Kon. Ned. Aardr. Gen. 2e S. X (1893) S. 635.

[477] v. Rosenberg, Der Malaiische Archipel 536.

[478] Müller, Reizen en Onderzoekingen in den Ind. Archipel I 95 96.

[479] Haggenmacher, Peterm. Mitt. Erg.-Heft 47 S. 32.

[480] Cecchi, Fünf Jahre in Ostafrika 350. Paulitschke, Ethnogr. Nordostafrikas II 52.

[481] Munzinger, Ostafrikanische Studien 480.

[482] Munzinger, Sitten und Recht der Bogos 33. Über die Bedeutung des Ritus des Überschreitens s. oben S. 63.

[483] Parkyns, Life in Abyssinia II 213.

[484] Simms, Amer. Anthr. N. S. V (1903) 733.

[485] Dorsey, Amer. Anthr. II (1889) 155.

[485a] Töppen, Aberglaube aus Masuren 12.

[486] Nieuwenhuijsen u. v. Rosenberg, Verh. Bat. Gen. v. K. en Wetensch. (1863) 105.

[487] Burckhardt, Bemerkungen über Beduinen und Wahaby 102.

[488] Schurtz, Urgeschichte der Kultur 618.

[489] Bosman, Reyse nach Guinea 180 f. Vgl. auch Smith, Nouv. Voy. de Guinée I 53.

[490] Post, Ethnol. Jurisprudenz II 489. Über das Weihwasser vgl. Pfannenschmid, Das Weihwasser im heidnischen und christlichen Kultus. Hannover 1869.

[491] Engelhard, Tijdschr. Ind. T. L. en Volk. d. 36, 1897 S. 471.

[492] Riedel, De sluik-en kroesharige rassen 198.

[493] Riedel, op. c. 254. v. Hoëvell (Tijdschr. Ind. T. L. en Volk. d. 33, 1890 S. 82) erwähnt das Blut nicht.

[494] de Clercq, Tijdschr. Kon. Ned. Aardr. Gen. 2e S. XX (1903) 461. Die dort dem Ritus beigelegte Bedeutung, dass dem Meineidigen es gerade so ergehen solle, wie dem Schmutz der Hände, ist unhaltbar; vielleicht handelt es sich um eine Abwehrmassnahme gegen Sympathiezauber. Man denke an die sorgfältige Beseitigung der Speisereste, Nägelabschnitzel, ausgefallenen Haare durch die Wilden.

[495] v. Hoëvell, Tijdschr. Ind. T. L. en Volk. d. 35, 1893 S. 22.

[496] Temple, Folk-Lore X (1897) 408 f.

[497] Vambery, Die primit. Kultur des turko-tatarischen Volkes 252.

[498] Kohler, Rechtsvergleichende Studien 208. Vgl. Schaank, Tijdschr. Ind. T. L. en Volk. d. 35, 1893 S. 586 (Treueschwur der Novizen der chinesischen Kongsis von Montrado in Westborneo).

[499] Landes, Coch. franç. Exc. et Reconn. IX 366.

[500] Ind. Antiquary XXI (1892) 318.

[501] Rainey, Ind. Antiquary XXI (1892) 318.

[502] Riedel, De sluik-en kroesharige rassen 342.

[503] Dapper, Afrikaensche gewesten II 137.

[504] ten Kate, Revue d'Ethnographie IV (1885) 130.

[505] Marsden, Natürliche und bürgerliche Beschreibung der Insel Sumatra 260.

[506] Forbes, Wanderungen eines Naturforschers I 195. Gramberg (Tijdschr. Ind. T. L. en Volk. d. 15, 1866 S. 451) erwähnt ein bestimmtes heiliges Messer (Kris), das im Dorfe Tebet aufbewahrt wird. Er spricht zwar nicht vom Eidestrunke, doch ist auch hier zu vermuten, dass die Waffe zu derartigen Zeremonien gebraucht wurde.

[507] Helferich, Bijdr. T. L. en Volk. v. Ned. Ind. 5e V. d. IV, 1889 S. 603.

[508] Snouck-Hurgronje, The Achehnese II 95.

[509] van Ecoma Versteege, Tijdschr. Ind. T. L. en Volk. d. 24, 1877 S. 211.

[510] Wilken, Het strafrecht bij de volken van het Maleische ras 52.

[511] Leupe, Bijdr. T. L. en Volk. v. Ned. Ind. 4e V. d. II., 1878 S. 511.

[512] Matthes, Makassaarsche Chrestomatie 666. Wilken, Het strafrecht 53. Schmeltz, Intern. Arch. f. Ethnogr. III (1890) 113.

[513] de Clercq, Bijdr. tot de kennis der residentie Ternate 140.

[514] Valentijn, Oud en Nieuw Oost-Indië IV 319. Vgl. auch Ritter, Vrijhed en Dwang 169—170 (Hitu, Ambon).

[515] Wir folgen hier der Darstellung von Boot, Tijdschr. Kon. Ned. Aardr. Gen. 2e S. X 1893 S. 1191 f., dessen Angaben am ausführlichsten sind. Vgl. ferner Schulze, Verh. Berlin. Ges. f. Anthr. (1877) 119; Riedel, De sluik-en kroesharige rassen 115—116 und Martin, Reisen in den Molukken 231. Von älteren Quellen v. d. Crab, De Moluksche eilanden 219—220. v. Hoëvell, Ambon 125 u. de Clercq, Tijdschr. Ind. T. L. en Volk. d. 20, 1873 S. 564.

[516] Wilken, Verh. Batav. Gen. v. K. en Wetensch. d. 38, 1875 S. 11—12. Vgl. auch Willer, Het eiland Boeroe 50 f. Riedel (De sluik-en kroesharige rassen 11) macht vom Wachs und der Kugel keine Erwähnung; dafür müssen ausser dem Messer noch ein Schwert und eine Lanze in das Gefäss eingetaucht und das Wasser speziell mit der Lanze umgerührt werden.

[517] Riedel, Zeitschr. f. Ethnol. XVIII (1885) 64.

[518] Campen, Tijdschr. Ind. T. L. en Volk. d. 27, 1882 S. 450—451. Willers Bericht (Het eiland Boeroe 50—51) über den Eid (toembélo) auf Nord-Halemahera stimmt mehr mit den Mitteilungen Riedels überein.

[519] Willer, Het eiland Boeroe 51.

[520] Francis, Herinneringen uit den levensloop van een Oostind. Ambtenaar II 188. Gramberg, Verh. Bat. Gen. v. K. en Wetensch. d. 36, S. 194 f. Donselaar, Med. Ned. Zend. Gen. XVI 303. Riedel, Deutsche Geographische Blätter X (1887) 280. Jacobsen, Reise in die Inselwelt des Bandameeres 265.

[521] Forbes, Journ. of Anthr. Inst. XIII 427.

[522] de Vries, Tijdschr. Kon. Ned. Aardr. Gen. 2e S. XVII (1900) 492. Vgl. auch v. Hoëvell, Tijdschr. Ind. T. L. en Volk. d. 33, 1890 S. 173.

[523] Moolenburgh, Tijdschr. Kon. Ned. Aardr. Gen. 2e S. d. XX (1903) 209.

[524] Skeat, Malay Magic 525 note.

[525] Cazet, Ann. de la Prop. de la foi t. 40, 1868 p. 419.

[526] Rainey, Ind. Antiquary XXI (1892) 223.

[527] Knighton, Contemp. Review 1881 March. cit. v. Gaidoz, Mélusine V (1892—1893) 260.

[528] Young, The Kingdom of the Yellow Robe 136.

[529] Aymonier, Cochinch. franç. Exc. et Reconn. T. IX N. 22 p. 315.

[530] v. Haxthausen, Studien über die inneren Zustände Russlands I 463.

[531] Müller, Leben und Gewohnheiten der Ostjaken 57.

[532] Neumann, Tijdschr. Ned. Aardr. Gen. 2e S. d. V, 1887 Afd. m. u. a. S. 239 f.

[533] Ind. Antiquary XXI (1892) 318.

[534] Ehlers, cit v. Klemm, Zeitschr. f. Ethnol. XXX (1898) 301.

[535] Wilken, Het strafrecht bij de volken van de Maleische ras 52.

[536] Hildebrandt, Zeitschr. f. Ethnol. X (1878) 386.

[537] Hildebrandt a. a. O. 386.

[538] Munzinger, Sitten und Recht der Bogos 33.

[539] Reyes-Blumentritt, Mitt. Geogr. Ges. Wien XXX 143.

[540] Jamshedji Modi, Journ. of Anthr. Soc. of Bombay V (1899—1901) 359.

[541] Hildebrandt a. a. O. 386.

[542] Matthes, Jaarboekje van Celebes (1865) 139.

[543] v. Hoëvell, Tijdschr. Ind. T. L. en Volk. d. 26, 1881 S. 537.

[544] Lasch, Einige besondere Arten der Verwendung des Eies im Volksglauben und Volksbrauch. Globus LXXXIX (1906) 105 f.

[545] v. Hoëvell, Tijdschr. Ind. T. L. en Volk. d. 35, 1893 S. 12.

[546] Buddingh, Tijdschr. Ned. Ind. V Nr. 4. Junghuhn, die Battaländer II 329.

[547] v. Hoëvell, Tijdschr. Ind. T. L. en Volk. d. 26, 1881 S. 537.

[548] Herold, Mitt. a. deutsch. Schutzgeb. V (1892) 172.

[549] v. Hasselt, Volksbeschrijving van Midden-Sumatra 69.

[550] v. Hoëvell, Tijdschr. Ind. T. L. en Volk. d. 26, 1881 S. 537 f.

[551] Merker, Die Masai 211.

[552] Riedel, Tijdschr. Kon. Ned. Aardr. Gen. 2e S. XX 1903 S. 70.

[553] Hupe, Tijdschr. v. Ned. Ind. VIII Nr. 3 S. 162.

[554] Wilken, Het strafrecht bij den Volken van het Maleische ras 50.

[555] Tijdschr. v. Nederl. Ind. 1836 Nr. 1. Schwaner, Borneo I 214. Hupe, Tijdschr. v. Nederl. Ind. VIII Nr. 3 S. 162. Westenenk, Tijdschr. Ind. T. L. en Volk. d. 43, 1901 S. 178 (Melawi-Distr.).

[556] Grabowsky, Ausland (1885) 785.

[557] Perelaer, Ethnogr. Beschrijving der Dajaks 146.

[558] Dalrymple, A Plea for Extending the Commerce of his Kingdom and of the East India Company, London 1769. Cit. v. Ling Roth, The Natives of Sarawak II, 208.

[559] Daly, Proceed. Roy. Geogr. Soc. London N. S. X (1888) 18 20.

[560] Hille, Tijdschr. Kon. Ned. Aardr. Gen. 2e S. XXII 1905 S. 272.

[561] Mills, cit. von Godden, Journ. Anthr. Inst. XXVII (1898) 37.

[561a] Barrow, Reisen in Südafrika 241.

[562] Hesiod, Theogonie 793. Hirzel, Der Eid 178 f.

[563] Hirzel, Der Eid 212.

[564] Schwenck, Mythol. d. Slawen 46.

[565] Med. Ned. Zend. Gen. XXII 125.

[566]Ködding, Globus LIII (1888) 90. Schreiber, Die Battas 41.

[567] Sibree, Journ. Anthr. Inst. XIII (1883—1884) 182.

[568] Sibree, Madagaskar 206.

[569] Kohler, Zeitschr. f. vgl. Rechtswiss. VIII 99, 100.

[570] Grierson, Bihar Peasant Life 401.

[571] Munzinger, Sitten und Recht der Bogos 33.

[572] Pleyte, Tijdschr. Kon. Ned. Aardr. Gen. 2e S. X 1893 S. 801.

[573] Bastian, Indonesien III 6.

[574] Riedel, De sluik-en kroesharige rassen 283.

[575] Parkyns, Life in Abyssinia II 213.

[576] Cecchi, Fünf Jahre in Ostafrika 250.

[577] Krapf, Reisen in Ostafrika I 102.

[578] van Ophuijsen, Tijdschr. Ind. T. L. en Volk. d. 29, 1884 S. 98.

[579] Hagen, Tijdschr. Ind. T. L. en Volk. d. 28, 1883 S. 580.

[580] Jamshedji Modi, Journ. Anthr. Soc. of Bombay V (1899—1901) 359.

[581] Krapf a. a. O. 102.

[582] v. Seidlitz, Globus LXVI (1894) 74.

[583] Riedel, De sluik-en kroesharige rassen 116.

[584] Ward, Journ. Anthr. Inst. XXIV (1895) 288.

[585] Bastian, Deutsche Expedition an der Loangoküste II 177.

[586] Schoemann, Griechische Altertümer II 238, 239. Leendertz, Tijdschr. Aardr. Gen. Amsterd. 2e S. V (1888) Afd. m. u. a. S. 320.

[587] Hirzel, Der Eid 96 f.

[588] Junghuhn, Die Battaländer II 148—149.

[589] Ködding, Globus LIII (1888) 90. Schreiber, Die Battas in ihrem Verhältnis zu den Malaien Sumatras 41.

[589a] Neumann, Tijdschr. Ned. Aardr. Gen. 2e S. V, 1887 Afd. m. u. a, S. 242.

[590] Domis, Oosterling II 113. Nieuwenhuijsen und v. Rosenberg. Verh. Bat. Gen. v. K. en Wetensch. (1863) 105.

[591] Forbes, Wanderungen eines Naturforschers I 212.

[592] Kern, Verslagen en Med. Kon. Akad. v. Wetensch. Afd. Letterkunde 2e R. d. X S. 87.

[593] Wiggers, Tijdschr. Ind. T. L. en Volk. d. 36, 1892 S. 279.

[594] Wiggers a. a. O. 390. de Clercq, Bijdr. T. L. en Volk. v. Ned. Ind. 3e R. d. IX, 1874 S. 292.

[595] Forbes, Journ. of Anthr. Inst. XIV (1883—1884) 14.

[596] Wilken, Het strafrecht bij de volken van het Maleische ras 50. Perelaer, Ethnographische Beschrijving der Dajaks 146. Veth, Borneos West. Afdeel. I 310.

[597] Robertson, The Káfirs of the Hindu-Kush 444.

[598] Jagor, Zeitschr. f. Ethnol. X (1878) Verh. S. 127.

[599] Woodthorpe, Journ. of Anthr. Inst. XI (1881—1882) 71. Godden, Miss, Journ. of Anthr. Inst. XXVII (1898) 37.

[600] Prain, Revue Coloniale Intern. (1887) T. II 490.

[601] Ind. Antiquary XXXII (1903) 414.

[602] Fytche, Burma II 109 f.

[603] Montgomery, Martin, China I 161.

[604] Francken, Tijdschr. Ind. T. L. en Volk. d. 14, 1864 S. 73.

[605] Jamshedji Modi, Journ. of Anthr. Soc. of Bombay V (1899—1901) 359.

[606] Mc Cartee, Journ. of. N. China branch R. As. Soc. for 1869—1870 p. 177.

[607] Landes, Excurs. et reconnaiss. IX 366. Kohler, Rechtsvgl. Studien 208.

[608] Vgl. Visser, Eenige opmerkingen over eeden in den N.I.Archipel 42 f.

[609] v. Stenin, Globus LX (1891) 190.

[610] Munzinger, Sitten und Recht der Bogos 33.

[611] Cecchi, Fünf Jahre in Ostafrika 250.

[612] Paulitschke, Ethnographie Nordostafrikas I 52.

[613] Macdonald, Journ. of Anthr. Inst. N. S. II (1900) 233.

[614] Macdonald a. a. O. 235.

[615] Pringle, Geogr. Journ. II (1893) 124.

[616] Hildebrandt, Zeitschr. f. Ethnol. X (1878) 386.

[618] Sibree, Madagaskar 266. Cazet, P., Ann. de la Propag. de la foi t. XL (1868) 419 cit. von Gaidoz, Mélusine III (1886—1887) 461.

[618] v. Stenin, Globus LX (1891) 190. v. Struve, Ausland (1880) 796.

[619] Vgl. Hirzel, Der Eid 211.

[620] Hirzel a. a. O. 21.

[621] Einige Beispiele mögen genügen: Die Alëuten verabscheuten das Lügen und erlaubten sich nie dergleichen ... Selten leugnete jemand, wenn irgendein Verdacht auf ihn fiel; war er wirklich schuldig, so gestand er es entweder sogleich ein oder schwieg auf alle Fragen, und dieses Schweigen galt als sicherer Beweis der Schuld. Da sie selbst nicht logen, nahmen sie es sehr übel auf, wenn man ihren Worten nicht Glauben schenkte (Wenjaminow bei Wrangell, Statist. u. ethnogr. Nachrichten über die russ. Besitzungen an der Nordwestküste Amerikas 202). Den Algonkin waren Betrügerei und Lüge fast allgemein verhasst (La Potherie, Hist. de l'Amérique septentr. I 132). Auch unter den Irokesen herrschte grosse Offenheit und Wahrheitsliebe (Morgan, League of the Iroquois 335. Loskiel, Geschichte der Mission 23). Ein echter Gond kann einen Mord begehen, wird aber nie eine Lüge sagen (Dalton, Descr. Ethnol. of Bengal 275). Ein Kurumba (in Südindien) spricht immer die Wahrheit (Elliott bei Tylor, Einleitung in das Studium der Anthrop. 490). Bei den westlichen Torresstrasse-Insulanern wurde den Knaben bei der Jünglingsweihe die Wahrheitsliebe zur Pflicht gemacht (Haddon, Report of Cambridge Anthr. Exped. to Torres Straits V 273). — Weitere Belege sind bei Spencer, Principles of Ethics, London 1892 vol. I, zusammengestellt. Auch Vierkandt (Globus LXXVI [1899] 149 f.) hebt das Mass von Ehrlichkeit hervor, das die Naturvölker im täglichen Leben wie im Handel beweisen. — Bei den alten Peruanern war der Begriff des Schwures überhaupt ganz unbekannt. Die Namen Pachacamacs, der Sonne, und anderer Gottheiten wurden nur genannt, um sie anzubeten (Garcilasso de la Vega, Coment. Real. I. Pte. lib. 2 c. 3 p. 36). Garcilasso erzählt auch ein Geschichtchen aus der Zeit der Anfänge der spanischen Herrschaft in Peru, wonach ein Indianer sich weigerte, den von dem Richter geforderten Eid bei der Sonne, dem Mond und bei den Inkas zu schwören, und auf die Frage des Richters, welche Garantien er denn sonst für die Wahrheit seiner Angaben geben könnte, erwiderte: „Es würde mein Versprechen genügen" (a. a. O. 37). — Auch bei den Andamanesen, die sehr wahrheitsliebend sind, fehlt dabei alles, was an die Natur eines Eides oder die Anrufung einer höheren Gewalt zur Bekräftigung der Wahrheit erinnert (Man, Journ. of Anthr. Inst. XIII (1882—1883) 110.

[621] Mangaldas Nathubhai, Journ. of Anthr. Soc. of Bombay VI (1903—1905) 19 f. Manu VII 113. Brihaspati X 6—7.

[622] Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer 147 897—899.

[623] v. Martius, Beitr. z. Ethnogr. u. Sprachenk. Amerikas I 95.

[624] Bancroft, Native Races I 771 u. 777.

[625] Genes. XXIV 2 9; LXVII 29. Dulaure, Des Divinités Génératrices ou du Culte du Phallus 192 f.

[626] Wölundars Lied V 31. Grimm, Die Edda 131. Bernhöft, Zeitschr. f. vgl. Rechtswiss. II (1880) 272 f.

[627] Schwenck, Mythologie der Slawen 46.

[628] Jagor, Verh. Berlin. Ges. f. Anthr. (1878) 239.

[629] St. John, Journ. of Anthr. Inst. II (1872—1873) 242.

[630] v. Martius, Beitr. z. Ethnogr. u. Sprachenk. Amerikas I 95 96.

[631] Burckhardt, Bemerkungen über Beduinen und Wahaby 103.

[632] Caillé, Voyage à Tembouctou et à Jenné I 227.

[633] Pechuël-Loesche, Volkskunde von Loango 233. Ob dieser Pfahl gerade das Ahnenbild personifizieren soll, wie Pechuël-Loesche meint, muss wohl dahingestellt bleiben. Der Pfahl könnte ja auch dazu dienen, die Erde selbst zur Zeugenschaft aufzurütteln.

[634] Wilken, Med. Ned. Zend. Gen. XXIX (1886) 294.

[635] Journ. of Anthr. Inst. N. S. I (1899) 165.

[636] Crooke, Journ. of Anthr. Inst. N. S. I (1899) 231. North Indian Notes and Queries V 127.

[637] Skeat, Malay Magic 273.

[638] Chambers, Book of Days 118.

[639] Vgl. Schlagintweit, Gottesurteile der Inder 28. Oldenberg, Religion des Veda 520.

[639a] Hirzel, Der Eid 136.

[640] Paris, Extraits de la „Chanson Rolande“ et de la vie de Saint-Louis 279.

[641] Ribbe, Zwei Jahre unter den Kannibalen 152.

[642] Snouck-Hurgronje, Het Gajoland 120.

[643] Olivier, Land- und Seereisen in Niederländisch-Indien II 360.

[644] Forbes, Wanderungen eines Naturforschers I 212.

[645] Marsden, Natürliche und bürgerliche Beschreibung der Insel Sumatra 257 258.

[646] v. Hasselt, Volksbeschrijving van Midden-Sumatra 234 235.

[647] Schreiber, Die Battas in ihrem Verhältnis zu den Malaien Sumatras 42.

[648] Nieuwenhuijsen und v. Rosenberg, Verh. Bat. Gen. v. K. en Wetensch. (1863) 105.

[649] Wilken, Het strafrecht bij de volken van de Maleische ras 53.

[650] Campen, Tijdschr. Ind. T. L. en Volk. d. 27, 1882 S. 451.

[651] van Bloemen-Waanders, Tijdschr. Ind. T. L. en Volk. d. 8, 1859 S. 211.

[651a] Riedel, Zeitschr. f. Ethnol. XVII (1885) 65.

[652] Riedel, De sluik-en kroesharige rassen 52.

[653] Riedel a. a. O. 199.

[654] Riedel a. a. O. 156.

[655] Rigveda I, 51, 9, 10; 27, 1.

[656] Oldenberg, Religion des Veda 522.

[657] Jolly, Grundriss II. Bd. 8. Heft S. 102.

[658] Grierson, Bihar Peasant Life 402. Bābhans oder Bhúinhárs sind eine von den Brahmanen angeblich abstammende, in Nordindien weit verbreitete Kaste von Ackerbauern.

[659] Lewin, Wild Tribes in S. E. India 233.

[660] Lewin a. a. O. 244.

[661] Perera, Ind. Antiquary XXXIII (1904) 145.

[662] Mc Cartee, Journ. of North China br. R. Asiat. Soc. (1869—1870) 197.

[663] Schoemann, Griechische Altertümer II 266.

[664] Völuspa 43.

[665] Kovalevsky, Coutume contemp. et loi ancienne 324. Globus LXV (1894) 165.

[666] v. Seidlitz, Globus LXVI (1894) 74—75.

[667] Clozel et Villamur, Coutumes Indigènes 142.

[668] Müller, Anthropos II (1907) 201.

[669] Post, Afrikanische Jurisprudenz II 68. Seidel, Globus LXXII (1897) 44.

[670] Folk-Lore XV (1904) 455.

[671] Petri, Ausland (1886) 70 f.

[672] Kohler, Zeitschr. f. vgl. Rechtswiss. VIII 267.

[673] Hildebrandt, Zeitschr. f. Ethnol. X (1878) 386.

[674] Young and Christopher, Transact. Bombay Geogr. Soc. I (1836 bis 1839) 77.

[675] Feilberg, Am Urquell III (1892) 188.

[676] Krause, Am Urquell III (1892) 303.

[677] Wuttke, Deutscher Volksaberglaube 1. Aufl. § 393. Kuhn, Sagen, Gebräuche und Märchen aus Westfalen I 40. Bartsch, Sagen, Märchen und Gebräuche aus Mecklenburg I 450; II 465, 477. Knoop, Volkssagen usw. aus Hinterpommern 134. John, Sitte, Brauch und Volksglaube im deutschen Westböhmen 180. Schönwerth, Aus der Oberpfalz III 128 usw.

[678] Strackerjan, Aberglaube und Sagen aus dem Herzogtum Oldenburg I 39.

[679] Burne (Mrs.), Folk-Lore I (1890) 324.

[680] Krause, Zeitschr. f. Ethnol. XV (1883) 92.

[681] Strackerjan a. a. O. I 41.

[682] Töppen, Aberglaube aus Masuren 12.

[683] Schiffer, Am Urquell IV (1893) 118.

[684] Krauss, Am Urquell III (1892) 342.

[685] Bartsch, Sagen usw. aus Mecklenburg I 450. Über den Aberglauben über die aus dem Grabe herauswachsende Hand vgl. Liebrecht, Zur Volkskunde 343.

[686] Meier, Deutsche Sagen usw. aus Schwaben 310.

[687] Meier a. a. O. 313.

[688] Kaindl, Die Huzulen 48; Am Urquell IV (1893) 260.

[689] Junghuhn, Die Battaländer II 149.

[690] Diodor I 76.

[691] Bancroft, Native Races II 444.

[692] Paulitschke, Ethnographie Nordostafrikas II 52.

[693] Plath, Gesetz und Recht im alten China 80.

[694] Wilda, Strafrecht der Germanen 983. Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte II 682.

[695] Dareste, Etudes d'histoire du droit 253.

[696] Bancroft a. a. O. II 656.

[697] Kovalevsky, Cout. contemp. et loi ancienne 324.

[698] Nieuwenhuijsen und v. Rosenberg, Verh. Bat. Gen. v. K. en Wet. (1863) 105.

[699] Kincaid, Journ. of Anthr. Inst. IX 400.

[700] Mangaldas Nathubhai, Journ. of Anthr. Soc. of Bombay VI (1903 bis 1905) 22.

[701] Grierson, Bihar Peasant Life 402.

[702] Gramberg, Ind. Gids (1879) II 781.

[703] Jolly, Grundriss der indoarischen Philol. II. Bd. 8. Heft S. 142.

[704] Riedel, De sluik-en kroesharige rassen 199.

[705] Riedel a. a. O. 157.

[706] Riedel a. a. O. 254.

[707] Riedel, Deutsche Geogr. Bl. X (1887) 280.

[708] Bijdr. T. L. en Volk. v. Ned. Ind. II (1854) 377.

[709] Temple, Folk-Lore X (1899) 410.

[710] Katscher, Bilder aus dem chinesischen Leben 279.

[711] Cavazzi, Beschreibung der Königreiche Kongo usw. Bastian, Ein Besuch in S. Salvador 203.

[712] Bethge und Minden, Zeitschr. Ver. f. Volksk. VII (1897) 348.

[713] Strackerjan, Aberglaube und Sagen aus dem Herzogtum Oldenburg I 65.

[714] Wuttke, Deutscher Volksaberglaube der Gegenwart § 196.

[715] Kaindl, Am Urquell IV (1893) 260. Kaindl und Manastyrski, Die Ruthenen der Bukowina I 83.

[716] Töppen, Aberglaube aus Masuren 12.

[717] Mangaldas Nathubhai, Journ. of Anthr. Soc. of Bombay VI (1903 bis 1905) 22.

[718] Riedel, De sluik-en kroesharige rassen 52.

[719] Riedel a. a. O. 254.

[720] Post, Ethnol. Jurisprudenz II 496 f.

[721] Wilutzky, Vorgeschichte des Rechts III 155—156.

[722] Lippert, Kulturgeschichte II 589.

[723] Hirzel, Der Eid 6.

[724] Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer 859. Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte II 433 f. Rogge, Gerichtswesen der Germanen 136 f. usw.

[725] Walter, Das alte Wales 464—466, 479.

[726] Kovalevsky, Cout. contemp. et loi ancienne 440, 445.

[727] Hahn, Bilder aus dem Kaukasus 192.

[728] Kovalevsky a. a. O. 455.

[729] Dareste, Etudes d'histoire du droit 130, 131.

[730] Robertson Smith, Kinship and Marriage in Early Arabia 35.

[731] Hanoteau et Letourneux, La Kabylie et les coutumes Kabyles III 317.

[732] Marsden, Natürl. und bürgerl. Beschreibung der Insel Sumatra 258 bis 259.

[733] Bijdr. T. L. en Volk. v. Ned. Ind. N. Volgkr. IV, 1862 S. 289.

[734] v. Hasselt, Volksbeschrijving van Midden-Sumatra 67 u. 230. v. Hoëvell, Tijdschr. Ind. T. L. en Volk. d. 26, 1881 S. 529.

[735] Tijdschr. v. Ned. Ind. 1877 d. II, S. 469.

[736] v. Bloemen-Waanders, Tijdschr. Ind. T. L. en Volk. d. VIII, 1859 S. 207.

[737] Petri, Ausland (1886) 70 f. nach Golowacki.

[738] Köhne, Zeitschr. f. vgl. Rechtswiss. IX (1891) 473.

[739] Hahn, Bilder aus dem Kaukasus 190.

[740] Tellier, bei Clozel et Villamur, Cout. Indigénes 169. Bei den benachbarten Abrons ist die Eideshilfe jedoch ganz unbekannt. (Benquey a. a. O. 233.)

[741] Bosman, Reise nach Guinea 180.

[742] Cecchi, Fünf Jahre in Ostafrika 251.

[743] Engelhard, Bijdr. T. L. en Volk. v. Ned. Ind. 4e V. d. VIII, 1884 S. 362.

[744] Nieuwenhuijsen und v. Rosenberg, Verh. Bat. Gen. v. K. en Wet. (1863) 105.

[745] v. Ophuijsen, Tijdschr. Ind. T. L. en Volk. d. 29, 1884 S. 98.

[746] Riedel, Zeitschr. f. Ethnol. XVIII (1885) 64.

[747] Riedel, Tijdschr. Ind. T. L. en Volk. d. 14, 1864 S. 369 f.

[748] Boot, Tijdschr. Kon. Ned. Aardr. Gen. 2e S. X, 1893 S. 1191—1192.

[749] Haddon, Folk-Lore IV (1893) 357. Vgl. auch Folk-Lore Record III (1880) 291.

[750] Feilberg, Am Urquell III (1892) 184.

[751] Strackerjan, Aberglaube und Sagen aus dem Herzogtum Oldenburg I 47.

[752] Riedel, Tijdschr. Kon. Ned. Aardr. Gen. 2e S. d. XX, 1903 S. 70.

[753] Rolland, Mélusine III (1886—1887) 158—159.

[754] Bladé, Proverbes et Dévinettes de l'Armagnac 96.

[755] Colson, Mélusine IV (1888—1889) 500.

[756] Haltrich-Wolff, Zur Volkskunde der Siebenbürger Sachsen (Wien 1885).

[757] Hirzel, Der Eid 59.

[758] Mc Aldowie, Folk-Lore VII (1896) 313.

[759] Hirzel a. a. O. 59.

[760] Genes. XIV 22; Exod. VI 8; Deuter XXII 40. Ewald, Geschichte Israels II 2 17.

[761] v. Martius, Beitr. z. Ethnogr. u. Sprachenk. Amerikas I 95 f.

[762] Münch. Allg. Zeitung 22. Mai 1906.

[763] Burckhardt, Bemerkungen über Beduinen und Wahaby 102.

[764] Rehme, Zeitschr. f. vgl. Rechtswiss. X (1892) 56.

[765] Petri, Ausland (1886) 71 f.

[766] Neumann, Tijdschr. Ned. Aardr. Gen. 2e S. V, 1887 A. m. u. a. S. 239 f.

[767] Pechuël-Loesche, Volkskunde von Loango 233.

[768] Andree, Votive und Weihegaben 114.

[769] Jolly, Grundriss II. Bd. 8. Heft S. 122.

[770] v. Andrian, Mitt. Anthr. Ges. Wien XXXI (1901) 234.

[771] Herodot III 8.

[772] Robertson Smith, Lect. on the Religion of the Semites N. Ed. 180. v. Andrian, Mitt. Anthr. Ges. Wien XXXI (1901) 243.

[773] Ewald, Geschichte Israels II 2 17. Robertson Smith a. a. O. 186.

[773a] v. Hoëvell, Tijdschr. Ind. T. L. en Volk. d. 26, 1881 S. 536.

[774] Münch. Allg. Zeitung 22. Mai 1906.

[775] Riedel, Zeitschr. f. Ethnol. XVII (1885) 65.

[776] v. Seidlitz, Globus LXVI (1894) 74.

[777] Temple, Folk-Lore X (1899) 410.

[778] Tijdschr. Ind. T. L. en Volk. d. 23, 1882 S. 510. v. d. Crab, De Moluksche eilanden 219.

[779] Meyer, Die Minahassa auf Celebes 24, 25. Bouchal, Globus LXXXIV (1903) 232.

[780] Graafland, De Minahassa I 118—119.

[781] Fawcett, Folk-Lore V (1894) 21.

[782] Journ. of Anthr. Inst. XXVI (1897) 184.

[783] Visser, Eenige opmerkingen over eeden usw. 36 f.

[784] van Eerde, Tijdschr. Ind. T. L. en Volk d. 43, 1901 S. 309.

[785] Olivier, Land- und Seereisen II 324. Obwohl seither mehr als 80 Jahre vergangen sind, werden sich die Verhältnisse kaum geändert haben.

[786] Schurtz, Urgeschichte der Kultur 619.

Literaturverzeichnis.

D'Abbadie, Sur le droit bilen. Bull. Soc. Géogr. Paris, Juni 1886.

Abeghian, Der armenische Volksglaube. 25 u. 66. (Leipzig 1899.)

American Anthropologist. Washington.

Andree, Rich., Die Eid- und Schwurringe bei den arischen Völkern. Globus XIII, 329 f. (1868.)

Andree, Rich., Votive und Weihegaben des katholischen Volkes in Süddeutschland. 114. (Braunschweig 1904.)

v. Andrian, Ferd., Der Höhenkultus asiatischer und europäischer Völker. (Wien 1891.)

Asiatic Researches, Calcutta and London. III, 21.

Asshe, Two Kings of Uganda. 290. (London 1889.)

Aymonier, Notes sur le Laos. Cochinchine française. Excursions et Reconnaissances. T. IX, N. 22. p. 305, 315. (Saigon 1885.)

Bancroft, The Native Races of the Pacific States of N. America. vol. I—III. (I, 771, 777; II, 443—444, 656; III, 382.) (London 1875.)

Barrow, Reisen in das Innere von Südafrika. A. d. Engl. 241. (Berlin und Hamburg 1802.)

Bastian, Ein Besuch in S. Salvador. 90, 91, 203. (Bremen 1859.)

Bastian, Reisen in Birma in den J. 1861—1862. 93 u. 425. (Leipzig 1866.)

Bastian, Geographische und ethnographische Bilder. 53 u. 73. (Jena 1873).

Bastian, Die deutsche Expedition an der Loangoküste. II, 30. (Jena 1874.)

Bastian, Indonesien. 3. Liefg. Sumatra und Nachbarschaft. 6. (Berlin 1886.)

Beccari, Wanderings among the Great Forests of Borneo. 278. (London 1904.)

Berigten van de Utrechtsche Zendelings-Vereeniging. 51. (1889.)

Bernhöft, Über die Grundlagen der Rechtsentwicklung bei den indogermanischen Völkern. Zeitschr. f. vgl. Rechtswiss. II, 272. (1880.)

Berthelot, Mémoire sur les Guanches. Mémoires et la Soc. d'Ethnol. Paris, vol. I, 2. partie (1841) p. 174.

Billings, Reise nach Russisch-Asien und Amerika. Deutsch von Sauer. 133. (Weimar 1803.)

Bladé, Proverbes et dévinettes de l'Armagnac. 96. (Agen 1880.)

v. Bloemen-Waanders, Aanteekeningen omtrent de zeden en gebruiken der Balineezen. Tijdschr. voor Ind. Taal-Land-en Volk. VIII, 117. (1859.)

Bosman, Reyse nach Guinea. 180—183, 203. (Hamburg 1708.)

Boot, Korte schets der Noord-Kust van Ceram. Tijdschr. Kon. Ned. Aardr. Gen. 2e Ser. X, 1191—1196. (1893.)

Bouchal, Indonesischer Zahlenaberglaube. Globus LXXXIV. 232. (1903.)

Bourke, Notes upon the Religion of the Apache Indians. Folk-Lore II, 448. (1891.)

Bowdich, Voyage dans le Pays d'Achantie. Trad. de l'Anglais. 363, 416. (Paris 1819.)
Brun-Rollet, Reise in den Sumpfregionen des Nam Aith 1856. Peterm. Geogr. Mitt., Ergänz.-Heft Nr. 7 S. 23.
Brown, Rev., Discussion about Romilly, The Islands of the New Britain Group. Proc. R. G. S. London N. S. IX, 17. (1887.)
Buch, Die Wotjaken. Globus XL. 326. (1881.)
Buchner, Kamerun. 27 u. 190. (Leipzig 1887.)
Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte. II, 419, 428, 430, 437. (Leipzig 1887—1892).
Buddingh, Het Nederlandsche gouvernement van Makassar op het eiland Celebes. Tijdschr. v. Neêrlands-Indië V, 411.
Buddingh, Neêrlands Oost-Indië. III, 303. (Rotterdam 1860.)
Burckhardt, Bemerkungen über die Beduinen und Wahaby. 102 f., 233 f. (Weimar 1831.)
Burne, Mrs., The Collection of English Folk-Lore. Folk-Lore I, 324. (1890.)
(Burton), Wanderings in Westafrica from Liverpool to Fernando Po. By a F. R. G. S. II, 30. (London 1863.)

Chambers, The Book of Days. 118. (London s. d.)
Caillé, Journal d'un voyage à Tembouctou et à Jenné. I, 227. (Paris 1830.)
Campen, De godsdienstbegrippen der Halemaherasche Alfoeren. Tijdschr. Ind. T. Land-en Volk. d. 27, S. 450—451. (1882.)
Castrén, Nordische Reisen und Forschungen. I, 200 u. 296. (St. Petersburg 1853.)
Cavazzi, Histor. Beschreibung der Königreiche Kongo, Matamba und Angola. (München 1694.)
Cecchi, Fünf Jahre in Ostafrika. Deutsch von Rumbauer. 250 f. (Leipzig 1888).
Chardin, Voyages en Perse. III, 47. (Amsterdam 1711.)
Chatelain, Angolan Customs. Journ. of Amer. Folk-Lore IX, 16. (1896.)
Clark, On the Judicial Oaths on the Gold Coast. Journ. of Anthrop. Instit. N. S. II, 310 f. (1900.)
Clarke, Sketches of the Colony of Sierra Leone and its Inhabitants. Transact. of Ethnolog. Soc. of London N. S. II, 355. (1863.)
Clavigero, Storia antica dell'Messico. II, 129. (Cesena 1780.)
de Clercq, Het pēla der Amboneezen. Tijdschr. Ind. T. L. en V. d. 20, S. 564. (1873.)
de Clercq, de overzijde der Ranojapo, Minahasa. Tijdschr. Ind. T. L. en V. d. 19. S. 525. (1872.)
de Clercq, Bijdragen tot de kennis der Residentie Ternate. 140. (Leiden 1890.)
de Clercq, Allerlei over het eiland Rotti. Bijdr. T. L. en Volk. v. N. I. 3e V. d. IX, 292. (1874.)
de Clercq, de West- en Noordkust van Nederlandsch Nieuw-Guinea. Tijdschr. Kon. Ned. Aardr. Gen. 2e S. X, 461, 635. (1893.)
Clozel et Villamur, Les Coutumes Indigènes de la Côte d'Ivoire. 118, 122. (Paris 1902.)
Cohen, Jets over eedzwering bij de Javanen. Tijdschr. Ind. T. L. en Volk. d. 40. S. 144—149. (1898.)
Colson, Les serments à Liège. Mélusine IV, 500. (1888—1889.)
Condé, (Miss.), Lettre de Siam du 19. juin 1779. Lettres Edif. et Cur. XIV, 252.
Cook, The European Sky-God. Folk-Lore XV, 372 (1904) und XVI, 261, 272 (1905)
Crab, van der, De Moluksche eilanden. 219—220. (Batavia 1862.)

Crooke, W., Tribes and Castes of the N.W. Provinces and Oudh. II, 331; IV, 75, 117. (Calcutta 1896.)
Crooke, W., Popular Religion and Folk-Lore of Northern India. II, 42, 100. (Westminster 1896.)
Crooke, W., The Hill Tribes of the Central Indian Hills. Journ. of Anthr. Inst. N. S. I, 231. (1899.)
Cruickshank, Eighteen Years on the Gold Coast of Afrika. I, 265 f. (London 1853.)

Dalton, The Kols of Chota Nagpore. Transact. of Ethnol. Soc. of London. N. S. VI, 164. (1868.)
Dalton, Beschreibende Ethnologie Bengalens. Bearb. von Flex, Zeitschr. f. Ethnol. V, 268 (1873); VI, 241, 256, 266 (1874).
Daly, Explorations in British North Borneo 1883—87. Proceed. Roy. Geogr. Soc. London N. S. X, 18 u. 20. (1888.)
Dapper, Nauwkeurige beschrijvinge der Afrikaensche gewesten. II, 137. (Amsterdam 1670.)
Dareste, Etudes d'histoire du droit. 105 u. 253. (Paris 1889.)
Diez, Altromanische Sprachdenkmäler, berichtigt und erklärt (enth. die Eidschwüre vom J. 842. (Bonn 1846).
Domis, Het eiland Nias. De Oosterling II, 113.
Donselaar, Aanteekeningen over het eiland Savoe. Med. Ned. Zendel. Genootschap XVI, 303. (1872.)
Dorsey, Teton Folk-Lore. Amer. Anthr. II, 155. (1889.)
Dulaure, Des Divinités Génératrices ou du culte du Phallus chez les Anciens et les Modernes. 192 f. (Paris 1825.)

v. Eberstein, Über die Rechtsanschauungen der Küstenbewohner des Bezirkes Kilwa. Mitt. a. deutsch. Schutzgeb. IX, 175. (1896.)
van Ecoma Verstege, Bijzonderheden over de Sekah-bevolking van Billiton. Tijdschr. Ind. T. L. en Volk. d. 24, S. 211. (1877.)
Edda, herausgeg. von Simrock. (Stuttgart 1855.)
van Eerde, Aanteekeningen over de Bodha's van Lombok. Tijdschr. Ind. T. L. en Volk. d. 43, S. 309. (1901.)
Elphinstone, Geschichte der engl. Gesandtschaftsreise an den Hof von Kabul 1808. Deutsch v. Rühs. I, 330. (Weimar 1817.)
d'Enjoy, Le serment à travers les âges. Revue scientifique 4e sér. T. XV. (1901.)
Engelhard, Mededeelingen over het eiland Saleijer. Bijdr. T. L. en Volk v. Nederl. Indië 4e R. d. VIII, 362. (1884.)
Engelhard, Aanteekeningen betreffende de Kindjin-Dajaks in het landschap Baloengan. Tijdschr. Ind. T. L. en Volk. d. 33, S. 476. (1877.)
Erman, Reise um die Erde durch Nordasien. I, 621. (Berlin 1833.)
Espinosa, The Holy Image of Our Lady of Candelaria and the Spanish Conquest and Settlement. Ed. by Markham. (Hackl. Soc. Publ.) S. 37. (London 1907.)

Fawcett, On the Savaras etc. Journ. of Anthr. Soc. of Bombay. I, 220. (1886—1889.)
Fawcett, On some of the earliest existing races of the plains of South India. Folk-Lore V, 21. (1894.)

Feilberg, Der Eid im Volksleben. Am Urquell. III, 184 f. (1892)

Forbes, H. O., Wanderungen eines Naturforschers im Malaiischen Archipel. Deutsche Ausgabe. I, 194 f, 212 f. (Jena 1886.)

Forbes, H. O., On some of the Tribes of the Island of Timor. Journ. of Anthr. Inst. XIII, 426 f. (1882—1883.)

Forbes, H. O., On the Ethnology of Timorlaut. Journ. of Anthr. Inst. XIV, 14. (1883—1884.)

Forbes, F., Dahomey and the Dahomans. II, 106. (London 1851.)

Fosberry, On some of the Mountain Tribes of the N.W. Frontier of India. Journ. of Ethnol. Soc. of London N. S. I, 188. (1869.)

Francis, Timor in 1831. Tijdschr. v. Neerlands Indië. I. Jaarg. d. I.

Francis, Herinneringen uit den levensloop van een Oostindisch Ambtenaar. I, 167; III, 79. (Batavia 1859.)

Francken, De eed in China. Tijdschr. Ind. T. L. en Volk. d. 14, S. 73. (1864.)

Friedrichs, Universales Obligationenrecht. 8, 32, 34 f. (Berlin 1896.)

Frischbier, Der Eid im Volksleben. Am Urquell. II, 3. (1891.)

Furness, Home-Life of the Borneo Head-Hunters. 133. (Philadelphia 1902.)

Fytche, Burma, Past and Present. II, 109—111. (London 1878.)

Garcilasso de la Vega, Comentarios Reales. La Prima Parte. Ed. Barcia, Lib. II e. III, 36 f. (Madrid 1729.)

Georgi, Reise durch Sibirien. I, 272 f. (St. Petersburg 1776.)

Giglioli, Notes on the Ethnogr. Collections formed by Dr. Modigliani during his recent explorations in Central Sumatra and Engano. Intern. Arch. f. Ethnog. VI, 126. (1893.)

Godden, Miss, Naga and the Frontier Tribes of N. E. India. Journ. of Anthr. Inst. XXVI, 184 (1897); XXVII, 37 (1898).

Goldmann, Zur Geschichte des fränkischen Eidganges. Festgabe für K. v. Amira. 81 f. (1908.)

Gomara, Historia de Mexico. Fol. 306. (Anvers 1554.)

Grabowsky, Die Orang Bukit oder Bergmenschen von Mindaï in Südostborneo. (Ausland 1885.) 785.

Gramberg, Het beëdigen in Indië. Indische Gids 1879 d. II, 781.

Gramberg, Eene maand in de binnenlanden van Timor. Verh. Batav. Gen. v. Kunst. en Wetensch. d. 36. S. 194 f. (1872.)

Gramberg, Schets der Kesam Semendo, Makakauw en Blalauw. Tijdschr. Ind. T. L. en Volk. d. 15. 451. (1866.)

Graafland, De Minahassa. I, 118—119. (Rotterdam 1867.)

Grierson, Bihar Peasant Life. 401 f. (Calcutta 1885.)

Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer. 147, 876, 897 f. (Göttingen 1828.)

Grimm, Deutsche Mythologie. [4]A. v. E. H. Meyer.

de Groot, Les Fêtes annuellement celebrées à Emoui (Amoy). Trad. du Holl. II 595. Annal. du Musée Guimet. XII. (Paris 1886.)

Haddon, A Batch of Irish Folklore. Folk-Lore IV, 357. (1893.)

Hagen, Beiträge zur Kenntnis der Batta-Religion. Tijdschr. Ind. T. L. en Volk d. 28. S. 580. (1893.)

Haggenmacher, Reise im Somalilande. Peterm. Mitt. Erg.-Heft Nr. 47. S. 32.
Hahn, Th., Tsuni ≠ Goam. 21. (London 1881.)
Hahn, C., Bilder aus dem Kaukasus. 189, 194, 234, 242. (Leipzig 1900.)
Haigh, Miss, Transact. of Ethnol. Soc. of London N. S. VII, 107. (1869.)
v. Hasselt, Volksbeschrijving van Midden-Sumatra. 67, 69, 230, 234 f. (Leiden 1880.)
v. Haxthausen, Studien über die inneren Zustände Russlands. I, 463. (Leipzig 1848.)
v. Haxthausen, Transkaukasia. II, 52. (Leipzig 1856.)
Heber, Narrative of a Journey through the Upper Provinces of India. 4°. I, 213. (London 1828.)
Helferich, Bijdragen het de geogr., geolog. et ethnogr. kennis der afdeeling Kroë. Bijdr. T. L. en Volk. v. Ned. Ind. 5e V. d. IV, 603. (1889.)
Helferich, Nota omtrent het stroomgebïed der Boelian, Djeba en Djangga. Tijdschr. Ind. T. L. en Volk. d. 45. S. 538. (1902.)
Helferich, Bijdragen tot de kennis van Boven-Djambi. Tijdschr. Kon. Ned. Aardr. Gen. 2e S. XXII, 346. (1905.)
Herold, Bericht betreffend Rechtsgewohnheiten und Palaver der deutschen Ewe-Neger. Mitt. a. deutsch. Schutzgeb. V, 172. (1892.)
Hickson, A Naturalist in North Celebes. 346. (London 1889.)
Hildebrandt, Ethnographische Notizen über Wakamba und ihre Nachbarn. Zeitschr. f. Ethnol. X, 386. (1878.)
Hille, Reizen in West-Nieuw-Guinea. Tijdschr. Kon. Ned. Aardr. Gen. 2e S. XXII, 272. (1905.)
Hirzel, Der Eid. Ein Beitrag zu seiner Geschichte. (Leipzig 1902.)
v. Hoëvell, Ambon en meer bepaaldelijk de Oeliasers. 125. (Dordrecht 1875.)
v. Hoëvell, Todjo-Posso-Saoesoe. Tijdschr. Ind. T. L. en Volk d. 35. S. 12, 22, 23. (1893.)
v. Hoëvell, Over den eed der Malaiers ter Sumatras Westkust. Tijdschr. Ind. T. L. en Volk d. 26. S. 529 f. (1881.)
v. Hoëvell, Jets over het oorlogvoeren der Bataks. Tijdschr. v. Nederl. Ind. d. II, 438. (1878.)
v. Hoëvell, Tenimber-en Timorlaut-eilanden. Tijdschr. Ind. T. L. en Volk. d. 33. S. 173. (1890.)
Hofmeister, Die Dajacken in Ober-Kahaian. Berichte der Rhein. Missions-Gesellschaft. 43. (1857.)
Hall, Notes on the Traditions of South African Races especially of the Makalanga of Mashonaland. African Monthly. 305. (1907.)
Horst, Uit de Lampongs. Indische Gids d. I, 982. (1880.)
Horst, De eed der Chineezen. Indische Gids. 1502 f. (1890.)
Hose, The Natives of Borneo. Journ. of Anthr. Inst. XXIII, 165. (1893—1894.)
Hourst, Sur le Niger et au Pays des Touaregs. 55. (Paris 1898.)
Hubad, Der Eid in Montenegro. Nach Dr. Bogischitsch. Globus XXXII. 182 f. (1877.)
Hupe, Korte verhandeling over de godsdienst, zeden en gewoonten der Dajakkers. Tijdschr. v. Nederl. Indië. VIII. (1846.) 62. 3. Afl.
Hutter, Wanderungen und Forschungen im Nordhinterland von Kamerun. 436 (Braunschweig 1902.)

Jacobsen, Reise in die Inselwelt des Bandameeres. 265. (Berlin 1896.)
Jagor, Über einige Kasten in Malabar. Verh. Berl. Ges. f. Anthr. 127, 239. (1878.)
Jagor, Die Vedás. Verh. Berl. Ges. f. Anthr. 170. (1879.)
Johnston, British Central Africa. 2d Ed. 446. (London 1898.)
Johnstone, Notes on the Customs of the Tribes occupying Mombasa Sub-District, British East Africa. Journ. of Anthr. Inst. XXXII, 269. (1902.)
Jolly, Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde. II. Bd. 8. Heft. Recht und Sitte. S. 144 f. (Strassburg 1896.)
de Jonghe, Les Sociétés secrètes au Bas-Congo. Extr. de la Revue des Questions scientifiques. 60. (Octobre 1907.)
Junghuhn, Die Battaländer auf Sumatra. II, 148 f. (Berlin 1847.)

Kaindl, Die Huzulen. 47 f. (Wien 1894.)
ten Kate, Notes ethnographiques sur les Commanches. Revue d'Ethnographie IV, 130 (1885).
Katscher, Bilder aus dem chinesischen Leben. 279. (Leipzig 1881.)
Kern, Over eene Oud-Javaansche oorkonde van caka 782. Versl. en Med. Ned. Akad. d. Wetensch., Afd. Letterk 2e R. d. X, 87 f.
Kincaid, On the Bheel Tribes of the Vindhyan Range. Journ. of Anthr. Inst. IX, 399 f. (1879—1880.)
Kingsley, Miss, Travels in West Africa. 2d Ed. 318. (London 1897.)
Klemm, Ordal und Eid in Hinterindien. Zeitschr. f. vgl. Rechtswiss. XIII, 129—135. (1899.)
Klemm, Ein Ausflug nach Banpara. Zeitschr. f. Ethnol. XXX, 30 f. (1898.)
Knox, Ceylanische Reisebeschreibung. A. d. Engl. 217. (Leipzig 1689.)
Ködding, Die Batakker. Globus LIII, 95. (1888.)
Köhne, Das Recht der Kalmücken. Zeitschr. f. vgl. Rechtswiss. IX, 472 f. (1891.)
Kohler, Rechtsvergleichende Studien. 149, 208, 230, 245. (Berlin 1889.)
Kohler, Die Gewohnheitsrechte der Provinz Bombay. Zeitschr. f. vgl. Rechtswiss. X, 187. (1892.)
Kohler, Altindisches Prozessrecht. (Stuttgart 1891.)
Kohler, Das Recht der Azteken. 109. (Stuttgart 1892.)
Kolenati, Reiseerinnerungen. II. Die Bereisung Circassiens. 71. (Dresden 1859.)
Kondratowitsch, Zur Ethnographie der Ostjaken. Globus LXXIV. 289. (1898).
Kovalevsky, Coutume contemporaine et loi ancienne. Droit coutumier ossétien. 431. (Paris 1893.)
Krauss, Der Eid im Volksleben (aus Bosnien). Am Urquell III, 340. (1892.)
Krause, Ed., Abergläubische Kuren und sonstiger Aberglaube in Berlin und nächster Umgebung. Zeitschr. f. Ethnol. XV, 92. (1883.)
Krause, Norb., Der Eid im Volksleben. Am Urquell III, 303. (1892.)
Krapf, Reisen in Ostafrika. I, 102. (Kornthal 1858.)
Kraschenninikow, Beschreibung des Landes Kamtschatka. Deutsche Übers. 279. (Lemgo 1766.)
Kropf, Die religiösen Anschauungen der Kaffern. Verh. Berl. Ges. f. Anthr. 42. (1888.)
Kruijt, De eed in Midden Celebes. Album Kern. (Leiden 1903.)
Kühr, Schetsen uit Borneo's Wester Afdeeling. Bijdr. T. L. en Volk. v. Ned. Ind. 6e V. d. II, 231 (1896); d. III, 57 (1897).

Lane, Sitten und Gebräuche der heutigen Ägypter. Deutsche Übers. von Zenker. II. (Leipzig 1852.)
Landes, Cochinchine française. Excurs. et Reconnaris. IX, 366.
Landis, Korean Folk-Tales. Journ. of Amer. Folk-lore X, 282. (1897.)
Landsdell, Russisch-Zentralasien. I, 156. (Leipzig 1885.)
Leendertz, Godsordeelen en eeden. Tijdschr. Aardr. Gen. Amsterdam 2e S. d. V 315 f. Afd. m. u. a. (1888.)
Letourneau, L'évolution religieuse. 229. (Paris 1895.)
Leupe, Verschillende eedsformulieren. Bijdr. T. L. en Volk. v. Ned. Ind. 4e R. d. II, 511 f. (1878.)
Lewin, Wild Tribes of South Eastern India. 193, 233, 244. (London 1870.)
Lilek, Gottesurteile und Eidhelfer in Bosnien und der Herzegowina. Wissensch. Mitt. a. Bosnien II. (1894.)
Lindenschmit, Die Eid- und Schwurringe bei den arischen Völkern. Globus XIV, 469 f. (1868.)
Lippert, Kulturgeschichte der Menschheit. II, 588 f. (Stuttgart 1887.)
Lippert, Christentum, Volksglaube und Volksbrauch. 519 f. (Berlin 1882.)

Macdonald, Manners, Customs, Superstitions and Religions of South African Tribes. Journ. of Anthr. Inst. XIX, 290. (1889—1890.)
Macdonald, Notes on the Ethnology of Tribes met with during Progress of the Juba Expedition. Journ. of Anthr. Inst. N. S. II, 233. (1900.)
Maciejowski, Slawische Rechtsgeschichte. VI, 101. (Stuttgart und Leipzig 1835—1839.)
Mackintosh, An Account of the tribe of Mhadeo Kolies. Transact. of Bombay Geogr. Soc. I, 223. (1836—1838).
Macpherson, Memorials of Service in India. 83. (London 1865.)
Malcom, Travels in the Burman Empire. 67. (Edinburgh 1840.)
Man, On the Aboriginal Inhabitants of the Andaman Islands. Journ. of Anthr. Instit. XII, 110. (1882—1883.)
Marsden. Natürliche und bürgerliche Beschreibung der Insel Sumatra. A. d. Engl. 256 f. (Leipzig 1785.)
Marshall, A Phrenologist amongst the Todas. 157. (London 1873.)
Mariner, Nachrichten über die Freundschaftlichen oder die Tonga-Inseln. A. d. Engl. 152. (Weimar 1819.)
v. Martius, Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerikas, zumal Brasiliens. I, 95. (Leipzig 1867.)
Martin, Reisen in den Molukken. 231. (Leiden 1894.)
Matthes, Verslag van eene uitstaapje naar de Ooster-Distrikten van Celebes. Jaarboekje van Celebes. 139. (1865.)
Maung Tet Pyo's Customary Law of the Chin Tribe. Pt. III. notes, 16. (Rangoon 1884.)
Meade, On the Moghiahs or Baoris of Rajputana and Central India. Journ. of Anthr. Soc. of Bombay. I, 284 f. (1886—1888.)
Meier, Deutsche Sagen, Sitten und Gebräuche aus Schwaben. 125 u. 310. (Stuttgart 1852.)
Merensky, Das Kondevolk im deutschen Gebiet am Nyassa-See. Verh. Berlin. Ges. f. Anthr. 297. (1893.)

Merker, Rechtsverhältnisse und Sitten der Wadschagga. Erg-Heft Nr. 138 zu Peterm. Mitt. 31. (Gotha 1902.)
Merker, Die Masai. 211. (Berlin 1904.)
Meyer, Aus der Geschichte der Krim. Der Bürgereid der alten Chersoneser. Globus LXXXV, 32 f. (1904.)
Monteiro, Angola and the River Congo. II, 272. (London 1875.)
Moolenburgh, Reis door het smaalste gedeelte van Nederl. Nieuw-Guinea. Tijdschr. Kon. Ned. Aardr. Gen. 2e S. XX, 209. (1903.)
Müller, C., Leben und Gewohnheiten der Ostjaken. 56. (Berlin 1720.)
Müller, S., Reizen en Onderzoekingen in den Ind. Archipal. I, 104. (Amsterdam 1857.)
Müller, P., Die Religionen Togos in Einzeldarstellungen. Anthropos II. (1907.)
Munkácsi, Analogien alter bulgarischer und magyarischer Volksbräuche. Ethnol. Mitt. aus Ungarn. V, 221 f. (1897.)
Munzinger, Sitten und Recht der Bogos. 33. (Winterthur 1859.)
Munzinger, Ostafrikanische Studien. 207, 234 u. 480. (Schaffhausen 1864.)

Nachtigal, Sahara und Sudan. II, 685; III, 183. (Leipzig 1879—1889.)
Neumann, Het Pane- en Bila-Stroomgebied op het eiland Sumatra. Tijdschr. Ned. Aardr. Gen. 2e S. d. V, Afd. m. u. art. 239 u. 242. (1887.)
Nieuwenhuis, Quer durch Borneo. I, 62. (Leiden 1904—1907.)
Nieuwenhuijzen, Eedformulier van de Alfoeren op Groot-Ceram. Tijdschr. Ind. T. L. en Volk d. 23. S. 519. (1876.)
Nieuwenhuijzen u. v. Rosenberg, Verslag omtrent het eiland Nias. Verh. Batav. Gen. v. Kunst. en Wet. XXX, 99. (1863.)
Norris, Memoirs of the Reign of Bossa Ahadee, King of Dahomey. 29. (London 1789.)
Notes on the National Customs of the Karennis. Ind. Antiquary. XXI, 318. (1892.)
Nuttall, Ancient Mexican Superstitions. Journ. of Americ. Folk-Lore. X. (1897.)

Oldenberg, Die Religion des Veda. 510 u. 520. (Leipzig 1894.)
Olivier, Land- und Seereisen in Niederl.-Indien. II, 360. (Weimar 1833.)
v. Ophuijsen, De Loeboes. Tijdschr. Ind. T. L. en Volk. d. 29. S. 98. (1884.)

Pallas, Sammlung historischer Nachrichten über die mongolischen Völkerschaften des Russischen Reiches. I, 220. (St. Petersburg 1776.)
Pallegoix, Description du Royaume Thai ou Siam. I, 360. (Paris (1854.)
Paris, Extraits de la Chansonette Rolande et de la Vie de St. Louis. 279. (Paris 1887.)
Parkyns (Mansf.), Life in Abyssinia. II, 213. (New-York 1854.)
Paulitschke, Ethnographie Nordostafrikas. I, 50. (Berlin 1893.)
Pechuël-Loesche, Volkskunde von Loango. 233 u. 272. (Stuttgart 1907.)
Perelaer, Ethnographische beschrijving der Dajaks. 146. (Zalt-Bommel 1870.)
Perera, Glimpses of Singhalese Social Life. Ind. Antiquary. XXXIII, 144. (1904.)
Petri, Über die Rechtsbegriffe der Kirgisen. 71. (Ausland 1886.)
Pietermaat u. Lucas, Statistische aanteekeningen omtrent de Residentië Menado. Tijdschr. v. Nederl. Ind. III N. 2. S. 109.
Pleyte, Ethnographische beschrijving der Kei-eilanden. Tijdschr. Kon. Ned. Aardr. Gen. 2e S. X, 801. (1893.)
Post. Anfänge des Staats- und Rechtslebens. 258. (Oldenburg 1878.)

Post, Afrikanische Jurisprudenz. II, 127 ff., 135 u. 136. (Oldenburg und Leipzig 1887.)
Post, Über Gottesurteil und Eid. 104 f. (Ausland 1891.)
Post, Das Recht der Osseten. Globus LXV. 165. (1894.)
Post, Grundriss der ethnol. Jurisprudenz. II, 478 f. (Oldenburg und Leipzig 1894.)
Prain, The Angami Nagas. Revue Colon. Internat. II, 490. (1887.)
Preller, Römische Mythologie. 2. Aufl. 635 f. (Berlin 1865.)
Pridham, An Historical, Political and Statistical Account of Ceylon. I, 217 u. 445. (London 1849.)
Pringle, With the Railway Survey to Victoria Nyanza. Geogr. Journ. II, 124. (1893.)

Quedenfeldt, Aberglaube und halbreligiöse Bruderschaften bei den Marokkanern. Verh. Berlin. Ges. f. Anthr. 677. (1886.)

Raffenel, Voyage dans l'Afrique Occidentale. 157. (Paris 1846.)
Rainey, Notes on the Chinboks, Chinbons etc. Ind. Antiquary. XXI, 223. (1892.)
Ram Gharib Chaube, On Hindu Beliefs about Trees. Journ. of Anthr. Soc. of Bombay. V, 226. (1899—1901.)
Rapp, Die Religion und Sitte der Perser und übrigen Iranier nach den griechischen und römischen Quellen. Zeitschr. d. deutsch. Morgenl. Ges. XIX, 78.
Ratzel, Völkerkunde. I, 200. (Leipzig 1885.)
Reyes-Blumentritt, Die Tinguianen. Mitt. Geogr. Ges. Wien. XXX, 143. (1887.)
Rehme, Das Recht der Ama-Xosa. Zeitschr. f. vgl. Rechtsw. X, 61. (1892.)
Riedel, J. G. E., De Minahassa in 1825. Tijdschr. Ind. T. L. en Volk. d. XVIII, 498. (1870.)
Riedel, J. G. E., De eedaflegging bij de Toe-oem-boeloe in de Minahassa. Tijdschr. Ind. T. L. en Volk. d. XIV, 369. (1864.)
Riedel, J. G. E., Galela und Tobeloresen. Zeitschr. f. Ethnol. XVII, 65 f. (1885.)
Riedel, J. G. E., The Island of Flores or Pulau Bunga. Revue Colon. Internat. I, 69. (1886.)
Riedel, J. G. E., The Sawu Group. Revue Colon. Internat. I, 307. (1885.)
Riedel, J. G. E., Die Landschaft Dawan oder West-Timor. Deutsche Geogr. Blätter. X, 280. (1887.)
Riedel, J. G. E., Der Aaru-Archipel und seine Bewohner. Verh. Berlin. Ges. f. Erdkunde. XII, 165. (1885.)
Riedel, J. G. E., De sluik-en kroesharige rassen tusschen Selebes en Papua. 11, 51, 115, 156, 198, 233, 254, 283, 317, 342, 378, 408. (s'Gravenhage 1886.)
Riedel, J. G. E., Bolaäng-Mongondou. Tijdschr. Kon. Ned. Aardr. Gen. 2e S. d. XX, 70 u. 73. (1903).
Ribbe, Zwei Jahre unter den Kannibalen der Salomoinseln. 152. (Dresden 1903.)
Rinnoij, L'ancienne Sous-Résidence de Kisser. Revue Colon. Internat. II, 45 u. 46. (1886.)
Roberts, Oriental Illustrations of the Sacred Scriptures. 126 u. 202. (London 1844.)
Robertson, The Kafirs of the Hindu Kush. 445. (London 1896.)
v. Rosenberg, Der malaiische Archipel. 168 u. 536. (Leipzig 1878.)
Roth (Ling), The Natives of Sarawak and British North Borneo. I, 353; II, 208. (London 1896.)

Sarat Chandra Mitra, On the Indian Folkbeliefs about the Tiger. Journ. of Anthr. Soc. of Bombay. III, 47 u. 58. (1893—1894); V, 85. (1895—1898.)
Sarat Chandra Mitra, On some superstitious Beliefs about the Lizard. Journ. of Anthr. Soc. of Bombay. IV, 71. (1899—1901.)
Schaank, De Kongsis of Montrado. Bijdr. t. d. Taal-Land-en Volk. v. Ned. Ind. d. 35 S. 586 (1893.)
Schiffer, Alltagglauben und volkstümliche Heilkunde galizischer Juden. Am Urquell. IV, 118. (1893.)
Schlagintweit, Die Gottesurteile der Inder. 28. (München 1866.)
Schoemann, Griechische Altertümer. 3. Aufl. II, 238 u. 266. (Berlin 1871—1873.)
Schrader, Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde. 165 f. (Strassburg 1901.)
Sahagun, Histor. general de la Nueva España. ed p. Bustamante. Mex. 1829. II. App. p. 216 u 226.
Schreiber, Die Battas in ihrem Verhältnis zu den Malaien Sumatras. 41. (Barmen 1874)
Schulze, Ceram und seine Bewohner. Verh. Berlin. Ges. f. Anthr. 119. (1877.)
Schurtz, Urgeschichte der Kultur. 618 f. (Leipzig und Wien 1900.)
Schwaner, Borneo. I, 214. (Amsterdam 1853.)
Schwenck, Mythologie der Slawen. 46 u. 332. (Frankfurt a. M. 1853.)
Seidel, Krankheit, Tod und Begräbnis bei den Togonegern. Globus LXXII, 44. (1897.)
v. Seidlitz, Die Abchasen. Globus LXVI, 74. (1894.)
Sessions, Syrian Folklore Notes. Folk-Lore. IX, 18 u. 19. (1898.)
Sharman, A Cursory History of Swearing. (London.)
Sibree, Notes on Relics of the Sign and Gesture Language among the Malagasy. Journ. of. Anthr. Ind. XIII, 182. (1883—1884.)
Sibree, Madagaskar. Deutsche Ausg. 206. (Leipzig 1881.)
Silberschlag, Über Eidringe. Globus XV. 233. (1869.)
Simms, Oath by the Arrow. Amer. Anthr. N. S. V, 733. (1903.)
Sirr, Ceylon and the Cinghalese. II, 232. (London 1850.)
Skeat, Malay Magic. 273 u. 525. (London 1900.)
de Smet, Voyages aux Montagnes Rocheuses. Nouv. Ed. 27. (Bruxelles 1873.)
Smith, Nouveau voyage de Guinée. I, 53. (Paris 1751.)
Smith (Robertson), Lectures on the Religion of the Semites. N. Ed. 180 u. 186. (London 1900.)
Snouck Hurgronje, The Achehnese. Transl. by O'Sullivan. II, 303. (Leiden 1906.)
Snouck Hurgronje, Het Gajoland en zijne bewoners. 120. (Batavia 1903.)
Soppitt, Short Account of the Kuki-Lushai Tribes. 21. (Shillong 1887.)
Staudinger, Steinperlen aus Westafrika. Verh. Berlin. Ges. f. Anthr. 233. (1900.)
v. Stenin, Das Gewohnheitsrecht der Samojeden. Globus LX, 190. (1891.)
Strackerjan, Aberglaube und Sagen aus dem Herzogtum Oldenburg. I, 39 u. 41. (Oldenburg 1867.)
v. Struve, Einiges über die Samojeden im Norden von Sibirien. 741 u. 796. (Ausland 1880.)

Temple, The Folklore in the Legends of the Punjab. Folk-Lore. X, 408—410. (1899.)
Thomson, The Diversions of a Prime Minister. 309. (Edinburgh and London 1894.)

Thurston, Ethnographic Notes in Southern India. 427. (Madras 1906.)
Tod, Annals and Antiquities of Rajasthan. I, 686. (London 1829—1832.)
Tolle, Das Beteuern und Beschwören in der altromanischen Poesie. (Erlangen 1883.)
Töppen, Aberglaube aus Masuren. 12. (Danzig 1867.)
Träger, Das Gewohnheitsrecht der Hochländer in Nordalbanien. Verh. Berlin. Ges. f. Anthr. 354 u. 357. (1901.)
Traill, Statistical Account of Kamaon. Asiat. Researches. XVI, 173. (1828.)
Tribhovandas Mangaldas Nathubhai, Ordeal. Journ. of Anthr. Soc. of Bombay. V, 19 f. (1899—1901.)
Tromp, De Kaffers. Tijdschr. Aardr. Gen. V, 204. (Amsterdam 1881.)
Tromp, Uit de Salasila van Koetei. Bijdr. Taal-Land-en Volk. v. Ned. Ind. 5e V. III, 70. (1888.)
Turner, Samoa a hundred years ago. 19 u. 184. (London 1884.)
Tylor, Einleitung in das Studium der Anthropologie. 436 u. 515. (Braunschweig 1883.)
Tylor, Ordeals and Oaths. Lecture at the Royal Institution, April 7. 1876.

Vambery, Die primitive Kultur des turkotatarischen Volkes. 252. (Leipzig 1879.)
Veth, Borneo's Wester-Afdeeling. I, 310. (Zalt-Bommel 1856.)
Vigfusson u. Powell, Origines Islandicae. (Oxford 1905.)
Visser, Eenige opmerkingen over eeden in den Indische Archipel. (Leiden 1893.)
de Vries, Kerkelijke rapport van den zend. leerar —, te Amahei. Tijdschr. Ind. T. L. en Volk. d. 22. S. 249. (1875.)
de Vries, Reis door eenige eilandengroepen der Residentië Amboina. Tijdschr. Kon. Ned. Aardr. Gen. 2e S. XVII, 492. (1900.)

Walhouse, On the Belief in Bhutas-Devil and Ghost-Worship in Western India. Journ. of Anthr. Inst. V, 419. (1875—1876.)
Walhouse, On Non-Sepulchral Rude Stone Monuments. Journ. of. Anthr. Inst. VII, 34. (1877—1878.)
Walter, Das alte Wales. 464 f. (Bonn 1859.)
Ward, Ethnogr. Notes to the Congo Tribes. Journ. of Anthr. Inst. XXIV, 288. (1895.)
Weinhold, Altnordisches Leben. 287. (Berlin 1856.)
Weinhold, Schwur unter dem Rasen. Zeitschr. d. Ver. f. Volkskunde. III, 224. (1893.)
Weinhold, Die altdeutschen Verwünschungsformeln. Sitzungsber. d. Kgl. Preuss. Akad. d. Wiss. (Berlin 1895.)
Wellhausen, Reste arabischen Heidentums. 2. Ausg. 128. (Berlin 1897.)
Westenberg, Aanteekeningen omtrent de godsbegrippen der Karo Bataks. Bijdr. T. L. en Volk. v. Ned. Ind. 5e V. VII, 239. (1892.)
Westenenk, Bijdrage tot de Kennis der Folklore van West-Borneo. Tijdschr. Ind. T. L. en Volk. d. 43. S. 178. (1901.)
Wichmann, Bericht über eine Reise nach dem Indischen Archipel. Tijdschr. Kon. Ned. Aardr. Gen. 2e S. d. IX, 179. (1892.)
Wiese, Indien oder die Hindus. II, 142. (Leipzig 1836.)
Wiggers, Gewoone eed der Timoreezen en Rottineezen. Tijdschr. Ind. T. L. en Volk. d. 36. S. 279. (1892.)

Wilken, Bijdragen tot de kennis der Alfoeren van Boeroe. Verh. Batav. Gen. v. K. en Wet. d. 38. S. 11 f. (1875.)
Wilken, Het strafrecht bij de volken van de Malaische ras. Bijdragen Taal-Land- en Volk. v. Ned. Ind. Feestnummer 1883 S. 50, 52 des Sep.-Abdr.
Wilken, Alfoersche Vertelsels en Raadsels. Med. Ned. Zend. Gen. d. 30. S. 29. (1886.)
Wilken, Handleiding voor de vergelijkende volkenkunde van Nederlandsch-Indië. 469—474. (Leiden 1893.)
Willer, Het eiland Boeroe. 50 f. (Amsterdam 1858.)
Wilutzky. Vorgeschichte des Rechts. III, 152 f. (Berlin 1903.)
Wissowa, Religion und Kult der Römer. In Paulis Realenc. d. klass. Altertumskunde. 121.
Witzschel, Sagen, Sitten und Gebräuche aus Thüringen. 338. (Wien 1878.)
v. Wlislocki, Höhenkultus der Magyaren. Globus LXII, 273. (1891.)
Woodthorpe, Notes on the Wild Tribes inhabiting the so-called Naga Hills. Journ. of Anthr. Inst. XI, 71 u. 211. (1881—1882.)
Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart. 125 u. 218. (Hamburg 1860.)
Young and Christopher, Memoir on the Inhabitants of the Maldive Islands. Transact. Bombay Geogr. Soc. I, 77. (1836—1838.)
Young, The Kingdom of the Yellow Robe. 136 f. (Westminster 1898.)
Zintgraff, Nordkamerun. 86. (Berlin 1895.)
Zuntz, Vorschriften über Eidesleistungen der Juden. (Berlin 1859.)
Zweifel et Moustier, Expedition C. A. Verminck; voyage aux sources de Niger. 51 u. 93. (Marseille 1880.)

Rel.

STUDIEN UND FORSCHUNGEN
zur Menschen- und Völkerkunde
unter wissenschaftlicher Leitung von GEORG BUSCHAN

V

Der Eid

Seine Entstehung und Beziehung zu Glaube und Brauch der Naturvölker

Eine ethnologische Studie

von

Dr. Richard Lasch

STUTTGART 1908
VERLAG VON STRECKER & SCHRÖDER

Studien und Forschungen zur Menschen- und Völkerkunde

Die Menschen- und Völkerkunde (Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte) hat in den letzten Jahren erfreulicherweise grosse Fortschritte zu verzeichnen gehabt. Eine Reihe Forschungsreisen in bisher wenig bekannte Gebiete hat neue Beobachtungen und eine Fülle ethnographischen Materiales mit nach Hause gebracht. Allenthalben angestellte Ausgrabungen haben zahlreiche Gegenstände der Vorzeit ans Tageslicht gefördert und den Anstoss zur Erörterung neuer kulturgeschichtlicher Probleme gegeben. Die somatische Anthropologie hat gleichfalls viele wichtige Untersuchungen und Beobachtungen zur physischen Charakteristik der Völker und Rassen, sowie des Einzelindividuums im Vergleich zum Tier zu verzeichnen. All dies ungeheure Beobachtungsmaterial, das sich angehäuft hat, harrt der Verarbeitung von einheitlichen und zusammenfassenden Gesichtspunkten aus. Die bestehenden Fachzeitschriften dürften nicht imstande sein, die zu erwartenden Arbeiten zu bewältigen.

Wir beabsichtigen daher, solche zusammenfassende Darstellungen aus der Feder namhafter Autoren herauszugeben und für sie gleichsam eine Sammelstelle zu schaffen. Dieselben sollen unter obigem Titel in zwanglosen Heften erscheinen, deren Leitung der Mitunterzeichnete, welcher den Fachgenossen als Herausgeber des „Zentralblattes für Anthropologie“ wohlbekannt sein dürfte, übernommen hat.

Diese Beiträge, die durchaus wissenschaftlich gehalten werden sollen, werden monographische Darstellungen sein, die u. a. **Beschreibung der physischen Eigentümlichkeiten bestimmter Menschenvarietäten (sog. Rassen), den Ursprung der Völker, Sitte und Lebensweise, sowie Kulturbesitz primitiver Völkerschaften, Charakteristik und Verbreitung bestimmter Kulturkreise der Vorzeit und der Gegenwart, zeitgemässe Fragen aus der allgemeinen Ethnologie, neue urgeschichtliche Probleme, den Ursprung des Menschen und seine Stellung in der Natur u. a. m.** behandeln sollen.

Diese Monographien sollen indessen kein Konkurrenzunternehmen zu den schon bestehenden Fachzeitschriften bilden, sondern diese ergänzen. Abhandlungen von grösserem Umfange pflegen die letzteren aus Platzmangel nur ungern aufzunehmen, und ihren Abdruck oft genug aus dem gleichen Grunde zu verzögern. Die „Studien und Forschungen“ sollen diesem Uebelstand abhelfen. Um indessen den Fachzeitschriften nicht entgegenzuarbeiten, werden sie nur Arbeiten von einem Mindestumfang von etwa 6 Druckbogen bringen. Als durchschnittlicher Umfang einer Abhandlung sind 6 bis 8 Druckbogen in Aussicht genommen. Bei grösserem Umfange sind Doppelhefte vorgesehen. Jedes dieser Hefte soll ein in sich abgeschlossenes Ganzes bilden.

In Bearbeitung befinden sich:

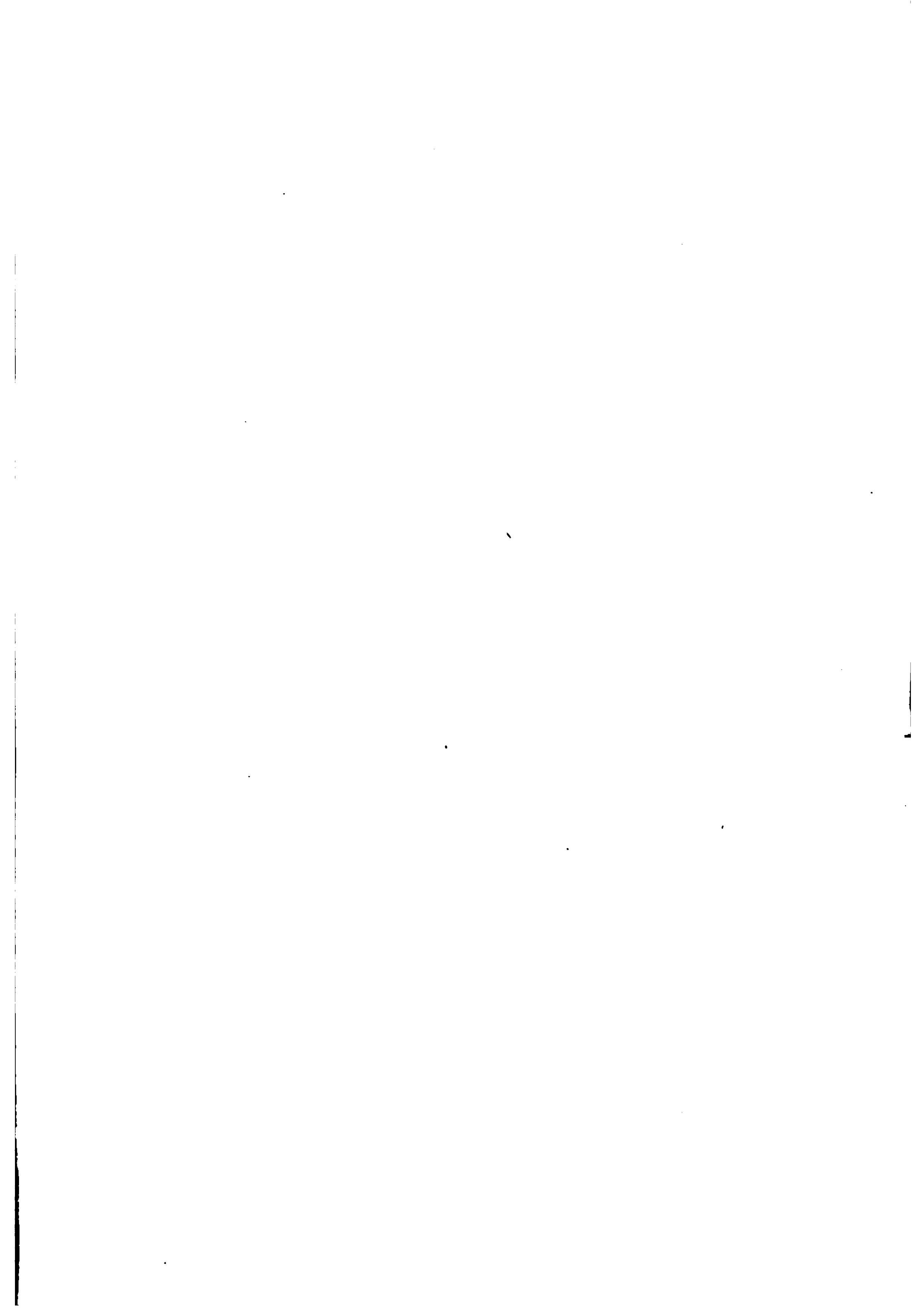
Dozent Dr. Vierkandt, Die Grundlage der gesellschaftlichen Ordnung bei den Naturvölkern; **Dr. Hahne,** Das Eolithen-Problem; **Dr. Kohlbrugge,** Die Psychologie der Javanen.

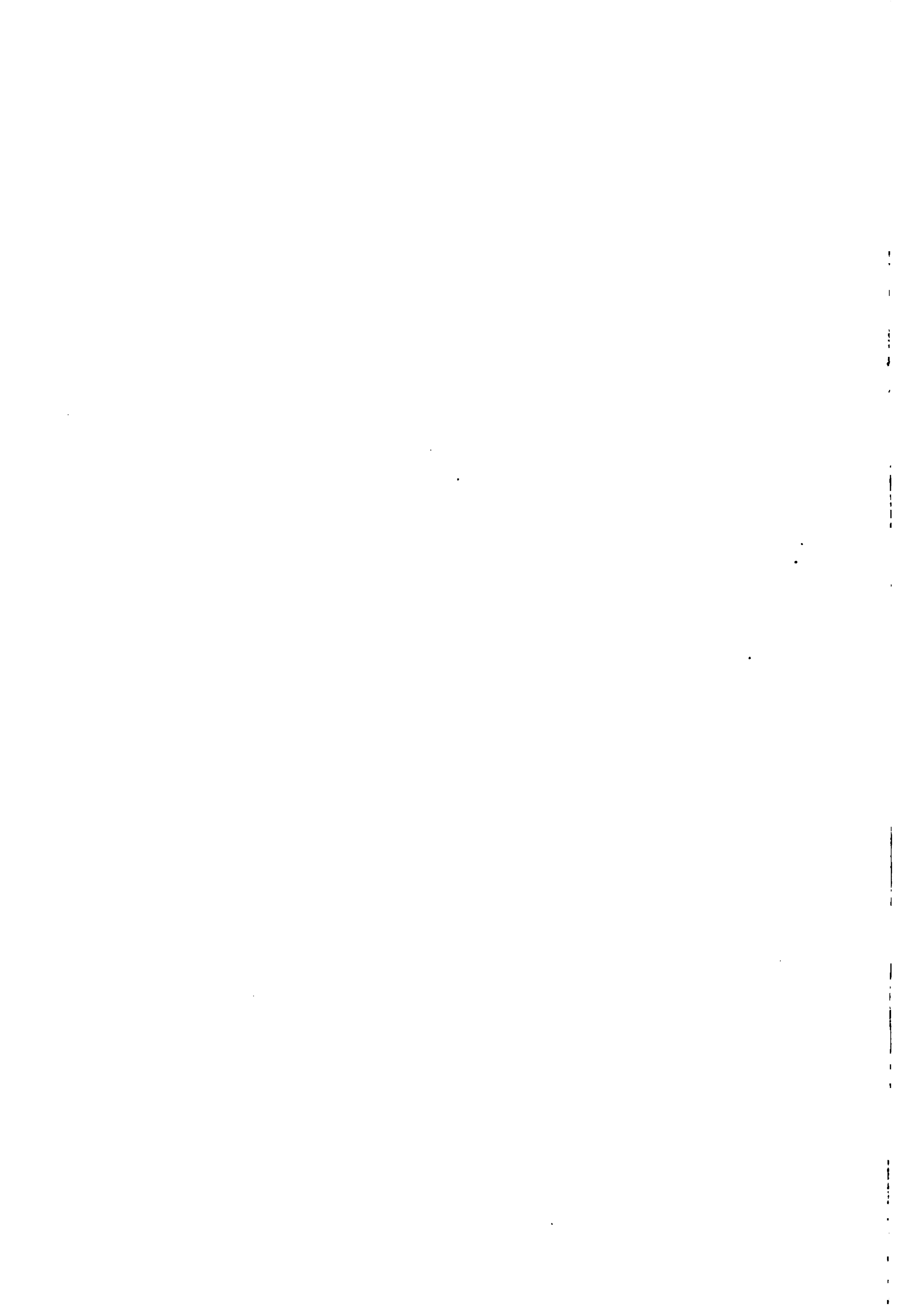
Es haben ferner Beiträge in Aussicht gestellt die Herren:

Prof. Dr. Andree, München, **Dr. B. Ankermann,** Berlin, **Dr. Götze,** Berlin, **Hofrat Dr. Hagen,** Frankfurt a. M., **Prof. Dr. M. Hoernes,** Wien, **Hauptmann z. D. Hutter,** z. Zt. Südwestafrika, **Prof. Dr. Klaatsch,** Breslau, **Prof. Dr. Krämer,** Kiel, **Prof. Dr. Friedr. S. Krauss,** Wien, **Prof. Dr. Matiegka,** Prag, **Hofrat Dr. Schliz,** Heilbronn a. N., **Prof. Dr. Thilenius,** Hamburg, u. a.

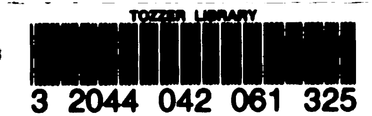
Die **„Studien und Forschungen“** können durch jede Buchhandlung oder direkt vom Verlag bezogen werden.

Der wissenschaftliche Leiter:	Die Verleger:
Dr. med. et phil. Georg Buschan	**Strecker & Schröder**
Stettin, Friedrich-Karl-Str. 7	Stuttgart, Johannesstr. 11a.









bra

